



HEBRAEISCH-MISCHNA

Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung
mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen
und textkritischen Anhängen

Begründet von

Georg Beer und Oscar Holtzmann

Unter Mitarbeit zahlreicher

Gelehrter des In- und Auslandes

in Gemeinschaft mit

Rudolf Meyer

Jena

herausgegeben von

Karl Heinrich Rengstorf und Leonhard Rost

Münster

Erlangen

II. SEDER: MO'ED. 10. TRAKTAT: MEGILLA

MEGILLA

(ESTHER-ROLLE)

bearbeitet

VON

LOTHAR TETZNER



1968

VERLAG ALFRED TÖPELMANN • BERLIN 30

BM
497
1912
v.2
pt.10



Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

97
912
2
st. 10

Mishnah
" " " " " "

DIE MISCHNA

, II, 10

Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung
mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen
und textkritischen Anhängen

Begründet von
Georg Beer und Oscar Holtzmann

Unter Mitarbeit zahlreicher
Gelehrter des In- und Auslandes

in Gemeinschaft mit
Rudolf Meyer
Jena

herausgegeben von
Karl Heinrich Rengstorf und Leonhard Rost
Münster Erlangen

II. SEDER: MO'ED. 10. TRAKTAT: MEGILLA

MEGILLA

(ESTHER-ROLLE)

bearbeitet
VON
LOTHAR TETZNER



1968

VERLAG ALFRED TÖPELMANN · BERLIN 30

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Arch.-Nr. 3903673

Satz und Druck: Walter de Gruyter & Co., Berlin 30

VORBEMERKUNG

Der Druck dieser Arbeit ist durch die Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft ermöglicht worden. An dieser Stelle sei der Dank dafür zum Ausdruck gebracht.

Für freundliche Beratung und Förderung danke ich Herrn Prof. D. Dr. K. H. Rengstorf (Münster), Herrn Dr. G. Mayer (Münster), Herrn Prof. Dr. R. Meyer (Jena). Besonders danke ich Herrn Prof. D. Dr. L. Rost (Erlangen) für seine stete Bereitschaft zu klärenden Gesprächen.

Bei der oft schwierigen Beschaffung der Literatur half mir Herr Generaldirektor Dr. Striedl (München).

Nicht zuletzt gilt mein Dank dem Verleger und der Druckerei für die saubere handwerkliche Arbeit. Den Setzern danke ich für die Herstellung des teilweise recht schwierigen Satzes und die Ausführung der Korrekturen.

Neu-Isenburg und München, im September 1967

Lothar Tetzner

INHALT

	Seite
Vorbemerkung	III
Abkürzungsverzeichnis	VIII
Einleitung	1—14
I. Der Name des Traktates und seine Stellung in der Mischna	1—2
II. Die Komposition des Traktates	2
III. Die Datierung der ursprünglichen Teile des Traktates	2—3
IV. Das Verhältnis des Mischnatraktates Megilla zu dem gleichnamigen Traktat der Tosefta	3—4
V. Das Buch Esther und das Purimfest	4—10
1. Die Geschichte des Purimfestes	4—6
2. Das Gebot des Megilla-Vortrages	6—7
3. Die liturgische Umrahmung des Megilla-Vortrages	8—9
4. Über das Schreiben der Rolle	9—10
VI. Exkurs I: Die בין אין -Formeln	10—12
VII. Exkurs II: Das Verhältnis von M II 4a zu Tos II 7—8.	12—14
 Text, Übersetzung und Erklärung	 15—135
Kapitel I	16—61
1. Über die verschiedenen Daten, an denen die Esther-Rolle verlesen werden muß I 1—4a.	16—35
a) Die in Frage kommenden Daten I 1a	16—17
b) Die Zuordnung der Daten I 1b	18—21
c) Über die Beeinflussung des Datums durch den Wochentag I 2	22—25
d) Die Bestimmung des Begriffes Kreisstadt I 3a	26—27
e) Über Vorverlegung und Verschiebung von Festzeiten I 3b	26—33
f) Über die Verlegung auf den Markttag I 3c	34—35
g) Über die Lesung im zweiten Adar I 4a	34—35
2. Die בין אין -Formeln I 4b—11	36—61
a) Über den Unterschied zwischen erstem und zweitem Adar I 4b	36—37
b) Über den Unterschied zwischen Feiertag und Sabbat I 5a	36—37
c) Über den Unterschied zwischen Sabbat und Sühnetag I 5b.	38—39
d) Über den Unterschied zwischen המורד הנאח und המורד מאכל I 6a	40—41
e) Über den Unterschied zwischen נדר und נדרבה I 6b	42—43
f) Über Flußbehaltete I 7a.	44—45
g) Über den Unterschied zwischen מצורע מוחלט und מצורע מוסגר I 7bc	46—49

	Seite
h) Über den Unterschied zwischen Büchern und Tefillin und Mezuzot I 8ab	50—53
i) Über den Unterschied zwischen dem durch Salböl und dem durch Kleider geweihten Hohepriester I 9a.	54—55
j) Über den Unterschied zwischen diensttuendem und suspendiertem Hohepriester I 9b.	56—57
k) Über den Unterschied zwischen großer und kleiner Opferhöhe I 10ab	58—59
l) Über den Unterschied zwischen Schilo und Jerusalem I 11	60—61
Kapitel II	62—87
1. Über die ordnungsgemäße Verlesung der Esther-Rolle II 1a—2b	62—69
a) Über das Rückwärtslesen II 1a.	62—63
b) Über das Auswendig-Lesen und das Lesen in anderen Sprachen II 1bc	64—67
c) Über das Lesen mit Unterbrechungen und in schläfrigen Zustand II 2a	66—67
d) Über das Lesen beim Kopieren, Auslegen und Revidieren II 2b.	68—69
2. Über das Schreibmaterial II 2c	68—69
3. Lesebestimmung für Reisende II 3a	70—71
4. Über die Teile der Esther-Rolle, die gelesen werden müssen II 3b	72—73
5. Personen, die zur Lesung ungeeignet sind II 4a	74—75
6. Über Handlungen, die am Tage erledigt werden müssen II 4b—5	76—85
7. Über Handlungen, die in der Nacht erledigt werden müssen II 6a	86—87
8. Generalregel zu 6 und 7	86—87
Kapitel III	88—109
1. Vorschriften über Kauf und Verkauf sakraler Objekte sowie die Verwendung des Kaufpreises III 1—3	88—97
a) Über Kauf und Verkauf verschiedener Objekte III 1	88—93
b) Über den Verkauf einer Synagoge III 2	92—95
c) Über zerstörte Synagogen III 3	96—97
2. Über die Tora-Lesung III 4—6	98—109
Kapitel IV.	110—135
1. Über die Art des Esther-Vortrages IV 1	110—111
a) Bestimmungen für den Vortragenden IV 1a	110—111
b) Über die Benediktionen beim Esther-Vortrag IV 1b.	110—111
2. Bestimmungen für die Toralesung IV 1c—2c	112—115
3. Über den Minjan IV 3	116—121
4. Bestimmungen für den synagogalen Gottesdienst IV 4—10	122—135
a) Über die Anzahl der zu lesenden Schriftverse und das Dolmetschen IV 4a	122—123
b) Über das Auslassen von Versen IV 4b	122—123
c) Über den מַפְטִיר IV 5	124—125
d) Über die Befugnisse des Minderjährigen IV 6a	124—125
e) Einschränkungen für einen, der schlecht gekleidet ist IV 6b	124—125
f) Über die Befugnisse des Blinden IV 6c	126—127

g) Verbot des Priestersegens für einen Priester mit unreinen Händen IV 7.	126—127
h) Über die Kleidung der Vortragenden IV 8a	128—129
i) Über Form und Legen der Tefillin IV 8b	128—129
j) Über Redewendungen, die zu unterlassen sind IV 9	130—133
k) Über die Behandlung bestimmter Schriftabschnitte beim Vortrag IV 10.	134—135
Textkritischer Anhang	136—143
Register	144—149
1. Verzeichnis der im Traktat Megilla genannten Rabbinen	144
2. Verzeichnis der im Traktat Megilla vorkommenden griechischen und lateinischen Fremdwörter	144
3. Verzeichnis der zitierten Bibelstellen	144—148
4. Verzeichnis der erklärten Termini und Wortformen	148—149
Verzeichnis der Abkürzungen und Umschriften	150—152
1. Bibel mit Apokryphen und Pseudepigraphen	150
2. Die Traktate der Mischna.	151
3. Sonstiges	152
Literaturverzeichnis	153—154

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

a. a. O.	am angegebenen Orte	m.	Maskulinum
act.	Aktiv	m. E.	meines Erachtens
adj.	Adjektiv	n.	nomen
adv.	Adverb	n. pr.	nomen proprium
ägypt.	ägyptisch	Nif.	Nif'al
Af.	Af'el	Nitp.	Nitpa'el
akkad.	akkadisch	Nr.	Nummer
Anm.	Anmerkung	NT	Neues Testament
arab.	arabisch	o. J.	ohne Jahr
aram.	aramäisch	pass.	Passiv
assy.	assyrisch	pers.	persisch
AT	Altes Testament	Pi.	Pi'el
Bd.	Band	Pilp.	Pilpel
bzw.	beziehungsweise	pl.	Plural
d. h.	das heißt	pt.	Partizip
d. i.	das ist	R.	Rabbi
dass.	dasselbe	S.	Seite
ders.	derselbe	s.	siehe!
ed.	edidit, Editio	s. o.	siehe oben!
ed. pr.	editio princeps	s. u.	siehe unten!
eigtl.	eigentlich	s. v.	sub verbo
Einl.	Einleitung	scil.	scilicet
f.	Femininum	sg.	Singular
f., ff.	folgende	subst.	Substantiv
fol.	Folio	syr.	syrisch
geb.	geboren	u. a.	unter anderem, und
gest.	gestorben		andere(s)
gr.	griechisch	u. ö.	und öfter
Hif.	Hif'il	usw.	und so weiter
Hitp.	Hitpa'el	vgl.	vergleiche
Hof.	Hof'al	Vol.	Volume
Inf.	Infinitiv	wörtl.	wörtlich
Jh.	Jahrhundert	z. B.	zum Beispiel
Jhg.	Jahrgang	z. St.	zur Stelle
Kol.	Kolumne	Zl.	Zeile
lit.	literarisch		

EINLEITUNG

I. Der Name des Traktates und seine Stellung in der Mischna

Der Traktat Megilla enthält die Vorschriften für das Schreiben der Esther-Rolle (מגילת אסתר) sowie die Verordnungen über deren Verlesung im Gottesdienst der Synagoge und wurde deshalb מסכת מגילה benannt, wobei מסכת textus entspricht. Weil es so ist, lassen sich einzelne Bestimmungen des Traktates, die weder direkt noch indirekt etwas mit der Esther-Rolle zu tun haben, als Sekundärgut ausscheiden (s. II: Die Komposition des Traktates).

Der Ausdruck מסכת bezüglich des Traktates Megilla war schon R. Schim'on bar Ba (oder Abba; Ende des 3. Jh.s) bekannt. Dies geht aus einem Bericht hervor, den er im Namen des R. Johanan (j 73b, 44f.) gibt. In der Diskussion, die er mit anderen Gelehrten über Est 9 28 führte, hat er gesagt, daß die Rabbinen auf diesem Bibelvers einen speziellen Traktat aufgebaut hätten, damit die Schüler darin alle mit der Feier des Purimfestes verbundenen Angelegenheiten studieren könnten, und daß das Gedächtnis dieser Tage in Israel niemals auslösche. In amoräischer Zeit konnte der Traktat Megilla aber in einer anonymen Anspielung auch einfach als »Mischna« bezeichnet werden; denn j 73b, 34 bemerkt R. Hanina (erste Hälfte des 3. Jh.s): הריין סברין מימר לשנות משנתה »Wir dachten, einer hätte seine Mischna (scil. Megilla) gelernt.«

In der Ordnung der Mischna folgt Megilla auf Ta'anit und bildet so den 10. Traktat des Seders Mo'ed. Sein Platz erklärt sich grundsätzlich dadurch, daß der Traktat ein Fest behandelt. Man erwartet jedoch, daß er unmittelbar auf die anderen Fest-Traktate folge, während in der üblichen Ordnung der Fasten-Traktat Ta'anit zwischen sie und ihn geschoben ist. Vielleicht liegt der Grund für diese unerwartete Anordnung darin, daß spezielle Fasttage im Pentateuch erwähnt werden (Num 10 9), das Purimfest dagegen erst in nachexilischer Zeit entstand¹. Diese Anordnung ist offenbar die ältere Mischna, Jeruschalmi. Nur in einigen Editionen des Babli steht Megilla hinter Schekalim (neuerdings auch in der Jeruschalmi-Ausgabe, Jerusalem 5720). Z. FRANKEL² hat nachgewiesen, daß dies weder historische noch literarische Gründe hat, sondern nur auf die Drucker zurückzuführen ist.

¹ BANETH, S. 432.

² Hodegetik zur Mischna, Warschau 1923, S. 273.

Die Frage nach der richtigen Reihenfolge der Traktate in den einzelnen Sedarim der Mischna wurde schon durch den Ga'on Scherira von Pumbedita (968 n. Chr.) in seinem berühmt gewordenen Antwortschreiben an die Gemeinde von Kairwan behandelt¹. Auf ihre Anfrage hin, ob die Reihenfolge der Mischnatraktate richtig sei, zitiert er die Traktate des Seders Mo'ed wie folgt: Schabbat, Erubin, Pesahim, Scheḳalim, Joma, Sukka, Beṣa, Rosch ha-schana und Ta'anit. Die Traktate Megilla, Mo'ed ḳaṭan und Ḥagiga erwähnt er nicht, da sie in den gaonäischen Schulen nicht studiert wurden². Maimonides fügte sie an Scheriras Liste an. FRANKELS These³, daß in Ta'anit auf Megilla Bezug genommen werde und unser Traktat deshalb auf Ta'anit folge, gründet sich auf fragwürdige Zeugen.

II. Die Komposition des Traktates

Der Aufbau des Traktates, wie er aus dem Inhaltsverzeichnis ersichtlich ist, weist augenscheinlich Härten in Anordnung und Stoff auf. Sie ermöglichen es uns, seine vorredaktionelle Gestalt zu rekonstruieren.

- a) Auf Grund der von der Esther-Rolle gegebenen Themastellung sind als Kern anzusehen: I 1—2. 3c—4; II 1—4a. 5a; IV 1a. b.
- b) Daran sind angewachsen: I 5—11 (s. Exkurs I); II 4b. 5b—6 (auf Grund des Anfangssatzes »Man lese die Rolle nicht« scheint dieser Passus hier eingefügt zu sein, gehört jedoch sachlich nicht zu diesem Traktat); III 1—3. 4b—6 (ebenfalls sachfremd); IV 1c—10 (als Anfügung an IV 1b hier eingeschoben).
- c) Die Abschnitte I 3a. b und III 4a gehören zwar zum Thema des Traktates; ihre Stellung läßt jedoch Zweifel an ihrer Ursprünglichkeit aufkommen: I 3a—b steht in falschem Zusammenhang (s. Kommentar), und III 4a scheint auf Grund des Kontextes einer anderen Quelle zu entstammen. Gegen die Ursprünglichkeit des ganzen dritten Kapitels spricht auch die Anordnung des Babli, der die Kapitel III und IV umstellt.

III. Die Datierung der ursprünglichen Teile des Traktates

Aus Tos I 6 und M I 4 geht deutlich hervor, daß die erste Hälfte des 1. nachchristlichen Jh.s den terminus ad quem bildet, da Zaḳarja

¹ Vgl. A. NEUBAUER, *Mediaeval Jewish Chronicles I*, Oxford 1887, S. 3 und S. 13.

² A. MARMORSTEIN, *MGWJ* 67, 1923, S. 135.

³ a. a. O.

ben ha-Ḳaṣṣab noch zur Zeit des zweiten Tempels lehrte. Sicherlich jedoch sind die anonymen und unbestrittenen Verordnungen des vorliegenden Traktates, die sich auf die Verlesung der Esther-Rolle beziehen, schon vor dem Beginn des 1. nachchristlichen Jh.s aufgestellt worden.

IV. Das Verhältnis des Mischnatraktates Megilla zu dem gleichnamigen Traktat der Tosefta

Der weit umfangreichere Text der Tosefta Megilla läßt sich im Vergleich mit der Mischna Megilla unter folgenden Gesichtspunkten zusammenfassen:

- a) Parallelen,
- b) Erweiterungen, die den Mischnatext ganz oder teilweise zitieren,
- c) Erweiterungen, die den Mischnatext voraussetzen, ohne ihn zu zitieren,
- d) der Mischna widersprechende Ansichten,
- e) Erweiterungen, die in keinem inhaltlichen Zusammenhang mit dem Mischnatext stehen (Liste der **בין ארבע**-Formeln),
- f) Mischnastellen, auf die in der Tosefta nicht eingegangen wird:

Tos I 1	(c) zu M I 1b
Tos I 2	(c) zu M I 1b—2
Tos I 3	(a) zu M I 3c
Tos I 4	(b) zu M I 3b
Tos I 5	(c) zu M I 3b
Tos I 6	(d) zu M I 4a
Tos I 7	(a) zu M I 5a; (c) zu M I 5b
Tos I 8	(e) vgl. M Taan I 6; (a) zu M I 6a
Tos I 9	(e) vgl. M Naz III 1
Tos I 10—11	(e) vgl. M Naz VII 2
Tos I 12—13	(e) vgl. M Ohal III 6
Tos I 14—15	(b) zu M I 7a
Tos I 16	(c) zu M I 7b. c und 6b
Tos I 17	(a) zu M I 10; (c) zu M I 11
Tos I 18—21	(c) zu M I 9a. b
Tos II 1—4	(b) zu M II 1a
Tos II 5	(b) zu M II 1b und IV 1
Tos II 6	(b) zu M II 1c
Tos II 7—8	(b/d) zu M II 4a
Tos II 9	(b) zu M II 3b
Tos II 10—11	(c) zu M II 4b—6b

Tos III 1—3	(c) zu M III 1
Tos III 4—5	(c) zu M I 4b
Tos III 6	(c) zu M III 2
Tos III 7	(c) zu M III 3
Tos IV 1—10	(b) zu M III 4—6
Tos IV 11—13	(b) zu M IV 2
Tos IV 14—16	(b) zu M IV 3
Tos IV 17—20	(b) zu M IV 4
Tos IV 21—28	(b) zu M IV 6
Tos IV 29—30	(b) zu M IV 7
Tos IV 31—41	(b) zu M IV 10

f: M I 1a, 3a, 8a. b; II 2, 3a; IV 5, 8a. b, 9.

In folgenden Fällen nennt die Tosefta den anonymen Autor oder Tradenten der Mischna mit Namen:

M I 2 — Tos I 2b: Rabbi und Rabbi Jose

M III 1a — Tos III 1: Rabbi Jose

M IV 2c — Tos IV 11a: Rabbi Jischma'el

Fälle, in denen die Tosefta von der Mischna nicht berücksichtigte Kontroversen mitteilt:

M I 4a — Tos I 6a: Rabbi El'azar ben Rabbi Jose im Namen
des Rabbi Zaḳarja ben ha-Ḳaṣṣab

M I 5a — Tos I 7a: Rabbi Jehuda

M III 5b — Tos IV 5c: אחרים

M III 5c — Tos IV 6: יש אומרים

M IV 2c — Tos IV 11a: Rabbi 'Aḳiba (Autor: Rabbi Jischma'el)

Einschränkung des Mischnasatzes:

M III 1 — Tos III 1: Rabbi Jehuda

V. Das Buch Esther und das Purimfest

1. Die Geschichte des Purimfestes

Die Anfänge des Purimfestes liegen im Dunkeln. Zwischen der Anordnung Mordekais (Est 9 20), ihrer Annahme (Est 9 23) und der Behandlung des Textes in den rabbinischen Quellen liegt ein großer Zeitraum.

Die erste Erwähnung des Purimfestes durch die Rabbinen findet sich in der Fastenrolle¹, die den 14. und 15. Adar als Tage anführt, an denen öffentliche Trauer untersagt ist. Die ältesten Erwähnungen

¹ s. A. NEUBAUER, *Mediaeval Jewish Chronicles II*, Oxford 1895, S. 20.

des Verlesens der Esther-Rolle sind der Bericht in Tos I 6 (R. Zaḳarja ben ha-Ḳaṣṣab) und die Baraita in b 3a, derzufolge es erlaubt war, den Tempeldienst zum Zwecke der Lesung der Megilla zu unterbrechen. Diese beiden Stellen zeigen, daß gegen das Ende des zweiten Tempels die Megilla-Lesung feste liturgische Übung in Judäa war.

Nun ist aber die Heimat des Estherbuches Persien (inklusive Babylonien). Man sollte daher erwarten, daß in diesem Lande Purim gefeiert wurde. Leider wissen wir jedoch nichts über die religiösen Gewohnheiten der babylonischen Juden bis zur Rückkehr Raḥs aus Palästina im 3. Jh. n. Chr., nachdem er zuvor einige Jahre in der Schule des R. Jehuda I. in Sepphoris verbracht hatte. In keinem seiner Berichte findet sich ein Hinweis auf die Feier des Purimfestes. Indes ist das ein Tatbestand, der auf Zufall beruhen kann. Jiṣḥaq Eiṣiḳ HALEVY¹ hat nämlich aufgezeigt, daß die spärlichen Berichte Raḥs ein reges religiöses Leben spiegeln, das auf alte Ursprünge zurückgeht. So berichtet z. B. der bab. Talmud (22a), Raḥ habe, als er an einem öffentlichen Fasttag eine Synagoge in Babylonien besuchte, bemerkt, wie die Gemeinde nach der Tora-Lesung mit dem Taḥanun-Gebet fortfuhr, während er selbst dies nicht kannte. Daraus erhellt, daß in der Mitte des 3. Jh.s n. Chr. öffentliche Fasttage in Babylonien zur festen Kulteinrichtung gehörten.

Waren nun diese Fasttage aus Palästina übernommen oder waren sie ursprünglich in Babylonien beheimatet? Die Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß einige öffentliche Fasttage seit dem Exil in Babylonien beheimatet waren (vgl. I Kön 21 9; Jo 1 14; 2 15; Jer 36 6 ff.). Daselbe Problem erhebt sich hinsichtlich der Tora-Lesung an Fasttagen. Einerseits besteht hier die Möglichkeit, daß der Brauch der Tora-Lesung an Fasttagen zusammen mit anderen religiösen Sitten aus Palästina übernommen wurde; andererseits aber scheint die Existenz von Fasttagen Zeremonien wie die Tora-Lesung einzuschließen. Es ist nun wahrscheinlich, daß der Taḥanun an Fasttagen in Babylonien beheimatet ist und nicht aus Palästina stammt. Das ergibt die Anweisung, die Raḥ der Familie des R. Aḥa bezüglich der Art der Taḥanun-Rezitation an Fasttagen gab (j Ab zara 43d, 7f.): כד תהוין נפקין לתעניתא לא תהוין רבעין באורחכון. Die Bemerkung, die R. Joḥanan gegenüber R. Hijja bar Ba machte (j Ab zara 43d, 16f.), ist dafür eine Bestätigung: בבלייא תרין מילין סלקין מן גביכון מפשוטיתא דתעניתא וערובתא. דיומא שביעיא. Weiter wird berichtet, Raḥ habe an einem Neumondtag in Babylonien in der Synagoge geweilt und erlebt, daß die Gemeinde das Hallel rezitierte (b Taan 28b). Als er bemerkte, daß sie Ps 115 1-11 und Ps 116 nicht sprachen, ließ er sie gewähren und begründete das

¹ Dorot ha-rischoṇim IIa, Preßburg, Frankfurt a. M. und Jerusalem 5657—5699, S. 162 ff.

mit den Worten: מנהג אבותיהם בידיהם. Diese talmudischen Notizen zeigen, daß es in Babylonien von Palästina unabhängige religiöse Sitten und Gebräuche gab, die schon vor der Rückkehr Raßs gebräuchlich waren.

Wenden wir uns von Babylonien nach Nordafrika, so sehen wir, daß auch dort religiöse Bräuche sehr frühen Ursprungs beheimatet sind. Das 2. Makkabäerbuch (15 36) erwähnt den Nikanor-Tag, der auf den 13. Adar fiel, als »Tag vor dem Tag Mordekais«. Daraus erhellt, daß ein »Tag Mordekais« in der ersten Hälfte des 2. Jh.s v. Chr. in Nordafrika ein fixierter Festtag war. Man hat vermutet, daß das Buch Esther als eines der ersten Bücher der Bibel ins Griechische übersetzt und von den Juden in den hellenistischen Ländern zur Lesung am Purimfest verwendet wurde¹. Tos II 5 zeigt, daß die Juden Kleinasiens, da sie die Rolle griechisch lasen, kein Bedürfnis nach einer hebräisch geschriebenen Rolle hatten. Erst R. Me'ir führte auch in Kleinasien den Beschluß der palästinischen Autoritäten durch, die Rolle hebräisch zu lesen.

Von jeher ist Purim als Freudenfest bekannt. Da es sich um ein Fest handelt, war selbstverständlich jede Arbeit an den Purim-Tagen verboten (b 5b; Est 9 22: יום טוב). Jedoch scheint man das Arbeitsverbot in Palästina nicht allzu streng genommen zu haben; denn von Jehuda ha-Nasi wird berichtet, er habe an Purim Bäume gepflanzt (b 5ab). In Übereinstimmung mit Est 9 22 war es üblich, daß Freunde sich an Purim mit kleinen Gaben beschenkten (משלח מנות, Est 9 19). Mischna und Tosefta sagen darüber nichts; in den Talmudim jedoch findet dieser Brauch Erwähnung (so z. B. b 7a. b). Ein besonderes Charakteristikum des Purimfestes war das Purim-Mahl, das ebenfalls nur in den Talmudim erwähnt wird (j 70a, 7—12 [סעודה]; b 7b [סעודת פורים]). Des weiteren wurden an Purim Almosen für die Armen gesammelt und verteilt.

Aus dem Antwortschreiben eines Ga'on, das als Geniza-Fragment erhalten ist, geht hervor, daß die babylonischen und elamitischen Juden in talmudischer Zeit am Purim-Fest eine Figur Hamans zu verbrennen pflegten².

2. Das Gebot des Megilla-Vortrages

Das Anhören oder Lesen der Megilla am Purim-Fest ist eine Vorschrift, eine מצות עשה (Tos Soṭ VII 3 aus Est 9 27 abgeleitet), genauer: eine Verordnung der Schriftgelehrten, da sie nicht aus der Tora abgeleitet ist. Nicht nur Männer, sondern auch Frauen (b 4a; da eine Frau

¹ s. B. JACOB, ZAW 10, 1890, S. 289f.

² s. L. GINZBERG, JQR 16, 1904, S. 650ff.; ders., Geonica II, New York 1909. S. 1ff.

die Hauptperson der Erzählung ist¹), Beisassen und befreite Sklaven sind verpflichtet (Tos II 7; Mai, MT הלכות מגילה 1, 1; Sefer ha-roʕeah, Fano 5265, 236, Kol. 2, Zl. 5 und 23ff.). Doch können die genannten Personen nicht alle von der Lesung der Rolle entbinden (Tos II 7; Tur Or ḥ 689,2; s. Exkurs II).

Die Lesung der Rolle muß abends vorgenommen werden; am folgenden Tage wird seit den Amoräern der Mischna-Traktat Megilla studiert (b 4a). Gottesdienstliche Handlungen und Schriftstudium dürfen zum Zwecke des Vortrages und des Anhörens der Megilla unterbrochen werden (b 3ab; Mai, MT הלכות מגילה 1, 1; gefolgert aus der Wiederholung des Wortes משפחה in Est 9 28 [Kohanim und Lewiim], vgl. dazu Tosafot zu b 3a, ד"ה מבטלין הכהנים (קל וחומר) gilt das hier ebenso wie für alle anderen Gebote der Tora. Andererseits gibt es keinen zwingenden Grund, der von der Lesung der Megilla entbinden könnte. Nur das Gebot der Bestattung eines Pflichttoden, d. i. einer Leiche, die sonst keinen Abnehmer hat (Dtn 21 23; b Ket 48a; b Sanh 46b; M Giṭ III 7; Tos Giṭ III 1; b Giṭ 61a; j Giṭ 45a, 50—53; Mai, MT זכיה ומתנה 11, 24; Jalḳuṭ Nr. 930 zu Dtn 21 23), macht eine Ausnahme: Seine Bestattung befreit von der Lesung der Megilla bzw. dem Anhören der Verlesung (b 3b; Mai, MT הלכות מגילה 1, 1; Kol bo, Venedig 1547, הלכות מגילה ופורים Kol. 1); denn »die Ehre des Menschen ist so groß, daß sie imstande ist, ein Gebot der Tora zu verdrängen« (b 3b; Tosafot z. St., I ד"ה מת מצוה עדיף, dehnen die Erlaubnis der Unterbrechung auf jedes Leichenbegängnis aus).

Selbstverständlich las man die Rolle im Gottesdienst². Ursprünglich wurde die Megilla am Tage gelesen (M II 4). Wenn nach R. Jose (90—130 n. Chr.) R. Joḥanan ben Nuri während der hadrianischen Verfolgung nachts las, so ist das als Ausnahmefall zu werten (Tos II 4). Ende des 3. Jh.s war es Sitte, entweder abends oder tagsüber zu lesen (b 4a; vgl. Soferim XIV 18). Manche palästinischen Gemeinden lasen die Megilla am 14. und am 15. Adar (j Schek 46a, 8—10; vgl. Soferim XXI 18). Dieser Brauch wird heute noch von den Karäern geübt³. Einer alten Baraita zufolge, die R. Naṭan in j 70a, 2f. zitiert, durfte die Megilla aber zu irgendeiner Zeit während des ganzen Monats Adar gelesen werden.

¹ Tos II 7 überliefert eine andere Ansicht, s. Exkurs II.

² Vgl. Rab Hai Ga'on, in: Ziḏḳijja ben Abraham Anaw, שבלי הלקט השלם, ed. S. Buber, Wilna 1886, Nr. 195.

³ Vgl. A. NEUBAUER, Aus der Petersburger Bibliothek. Beiträge und Dokumente zur Geschichte des Karäerthums und der karäischen Literatur, Leipzig 1866, Hebr. Teil S. 15.

3. Die liturgische Umrahmung des Megilla-Vortrages

Die Mischna (IV 1b) kennt die Sitte, die Esther-Lesung mit Benediktionen zu beginnen und abzuschließen. Feste liturgische Praxis wurde dies jedoch erst zur Zeit des R. Aschi (um 400 n. Chr.). So stellt es die Mischna noch frei, den Vortrag der Megilla liturgisch zu umrahmen (so auch Tos II 5). Die Tosefta führt dafür R. Me'ir an, der die Verlesung der Esther-Rolle in der Synagoge zu Tib'in mit einer Benediktion abgeschlossen habe (vgl. j 74c, 72f.). In Babylonien machte Abbaje (gest. 339 n. Chr.) die Eingangsbenediktion obligatorisch, stellte es aber dem Vortragenden frei, auch Schlußbenediktionen anzufügen (b 21b; j 74d, 75f.; Soferim XIV 3).

Die drei Eingangsbenediktionen werden im Talmud mit dem Mnemotechnikum מ"נ"ח (מגלה, נסים, חיים) angeführt.

1. **מגלה**: Diesen Namen erhielt die erste Benediktion nach dem charakteristischen letzten Wort. Die Benediktion lautet: »Gepriesen seist Du, Herr, unser Gott, König der Welt, der uns durch seine Gebote geheiligt und uns geboten hat, die Megilla zu lesen!« Vgl. dazu Soferim XIV 3: »Ru, HL, Klagl und Est müssen mit der Beraḳa מגלה על מקרא מגלה eingeleitet werden.«

2. **נסים**: Das Wort נסים »Wunder« dient in der Mischna immer als Bezeichnung der Benediktion, die angesichts eines Ortes gesprochen wird, an dem sich Wunder für das jüdische Volk ereigneten (M Ber IX 1). Die Rabbinen ordneten diese Benediktion für Purim und Hanukka an, da diese beiden kleineren Feste an wunderbare Ereignisse der jüdischen Geschichte erinnern. Die Benediktion lautet: »Gepriesen seist Du, Herr, unser Gott, König der Welt, der Wunder für unsere Väter vollbracht hat in jenen Tagen zu dieser Zeit!«

3. **חיים**: M Ber IX 3 schreibt einem, der ein Haus gebaut oder neue Gefäße erworben hat, vor, diese Benediktion zu sagen (ברוך החייו). Die Rabbinen ordneten sie später den Festen des Jahres zu. Die Benediktion lautet: »Gepriesen seist Du, Herr, unser Gott, König der Welt, der uns am Leben erhalten, uns bewahrt und uns bis zu dieser Zeit gebracht hat!« Vgl. Soferim XIV 5: במגילת אסתר אמרו שצריך מהזכיר בו זמן, d. i. die Rezitation dieser Benediktion.

Von R. Scheschet von Ḳeṭarzia in Babylonien wird berichtet, er habe anlässlich eines Besuches bei R. Aschi (352—427 n. Chr.) an Purim gehört, wie jener diese drei Benediktionen vor der Lesung der Esther-Rolle gesprochen habe (b 21b).

Die Benediktion nach der Esther-Lesung ist in zwei Fassungen überliefert:

a) Die ältere Form wird j 74d, 62f. von Zakkai Tabbāḥa im Namen des Joḥanan ben Nappaḥa (gest. 279 n. Chr.) zitiert. Sie lautet:

»... der deine Sache vertritt, der das dir widerfahrene Unrecht rächt, der dich erlöst und dich errettet aus der Hand deiner Widersacher.«

b) Die spätere Form wird b 21b anonym mitgeteilt und lautet: »Gepriesen seist Du, Herr, unser Gott, König der Welt, der unsere Sache vertritt, der unsere Rechtssache führt, der das uns widerfahrene Unrecht rächt, der unsere Feinde schlägt und der allen Widersachern unseres Lebens vergilt! Gepriesen seist Du, Herr, der alle Feinde unseres Volkes Israel schlägt, Gott, der Erretter!«

Ursprünglich schloß diese Benediktion vor dem Einsatz des zweiten »Gepriesen seist Du«. Nach Raba sollte sie mit den Worten »Gott, der Erretter« beschlossen werden, während R. Papa die zitierte Form vertritt.

Nach b 7b; j 74d, 75 (vgl. Soferim XIV 6) scheint man nach der Schlußbenediktion noch eine Anzahl von Ausrufungen angebracht zu haben, wie »Gepriesen sei Mordekai«, »Verflucht sei Haman; verflucht seien seine Söhne« usw.¹

4. Über das Schreiben der Rolle

Das Schreiben der Esther-Rolle unterliegt denselben Vorschriften wie das Schreiben einer Tora-Rolle. Man muß mit Tinte auf Pergament schreiben und die Buchstaben an feingeritzten Linien »aufhängen«. Im Gegensatz zur Tora darf die Esther-Rolle aber mit Zeichnungen ausgeschmückt werden. Der Waw des Wortes ויחַת Est 9 9 muß größer geschrieben sein. Die Namen der zehn Söhne Hamans müssen als Symbol des Triumphes wie die Lieder der Bibel (z. B. Ex 15 und Ri 5) in Kolumnenform geschrieben werden (vgl. j 74b, 67f.). Die erste Zeile beginnt mit איש, und die letzte Zeile endet mit עשרת, so daß sich folgende Form ergibt:

ואת	איש
ואת	פרשנדתא
ואת	דלפון
ואת	אספתא
ואת	פורתא
ואת	אדליא
ואת	ארידתא
ואת	פרמשתא
ואת	אריסי
ואת	ארדי
עשרת	ויחַתא

In manchen Gegenden wurden noch andere Bräuche beim Schreiben der Rolle beachtet. So beginnen z. B. die Kolumnen der italienischen

¹ s. S. SINGER, The Authorised Daily Prayer Book, London o. J., S. 277.

Megillot fast immer mit dem Worte **המלך**. In deutschen und französischen Rollen werden in der Regel die Buchstaben **שעטנ"ז ג'ץ** mit kleinen Krönchen versehen und bestimmte Buchstaben größer geschrieben, um auf das Tetragramm hinzuweisen. Diese Buchstaben sind meist die Anfangsbuchstaben der Wörter 10—13 in Est 1 20 und 7—10 in Est 5 4 sowie die Endbuchstaben der Wörter 2—5 in Est 5 13; 8—12 in Est 7 5 und 18—21 in Est 7 7.

VI. Exkurs I: Die **בין אין**-Formeln

M I 4b—11 ist eine Liste von 13 Formeln, die jeweils mit den Worten **בין אין** beginnen und alle die gleiche Satzstruktur aufweisen. Nur die erste Formel gehört zum Thema des Traktates, während die restlichen zwölf andere Themenkreise behandeln und auch untereinander in keinem Sinnzusammenhang stehen, also unmöglich der ursprünglichen Gestalt des Traktates angehören können. Die Zusammenstellung dieser Formeln ist zweifellos mnemotechnischen Absichten entsprungen.

Die Frage nach dem Ursprung und der Entstehungszeit dieser Liste ist nicht zu klären. L. GINZBERG¹ hat die Theorie vorgetragen, diese Liste gehöre von Haus aus zum Traktat und entstamme der Schule Schammai; einzelne Sätze seien dann in andere Traktate der Mischna eingedrungen. Diese Theorie ist von J. RABBINOWITZ² an Hand dreier Beispiele widerlegt worden. Zu der Frage, ob der Redaktor der Mischna, Jehuda ha-Naši, diese Liste schon in den Mischna-Sammlungen des R. Me'ir, des R. 'Aqiba und anderer vorgefunden habe, können bestenfalls Vermutungen ausgesprochen werden.

Zunächst ist auffällig, daß Einzelstücke dieser Liste teils wörtlich teils dem Sinne nach auch an anderen Stellen der Traditionsliteratur zu finden sind. Vor allem aus der parallelaufenden und erweiterten Liste in Tos I 7—21 lassen sich wichtige Schlüsse ziehen. Sie dienen zur Stützung der These CH. ALBECKS³, nach der die **בין אין**-Formeln aus anderen Quellen gesammelt und in Anknüpfung an M I 4b in unseren Traktat eingefügt worden sind.

Zur Herkunft der Formeln im einzelnen ist zu sagen:

I 4b: Abgesehen von der wörtlichen Parallele in j 71 a, 21 f., die M I 4 entnommen ist, bietet die Tos in I 6 eine sinngemäße Erweiterung, die M I 4 voraussetzt, ohne sie zu wiederholen. Da auch j Schek 46 a, 5f. diese Erweiterung der Tosefta und 45 d, 44f. den Mischna-Text kennt, besteht kein Grund, die Quelle dieser Mischna, die noch dazu

¹ Festschrift für Hoffmann, Berlin 1914, S. 311—345.

² Mishna Megilla, Oxford 1931, S. 52f.

³ Untersuchungen über die Redaktion der Mischna, Berlin 1923, S. 32.

dem Sinne nach durchaus zum Traktat Megilla gehört, in einem anderen Traktat zu suchen.

I 5: Diese Mischna hat wörtliche Parallelen in Tos I 7; M Beṣ V 2; Tos Beṣ IV 4; b Beṣ 28ab; b Schab 60b, 124a und 137b. Tos I 7 ist M I 5a entnommen. Da der letzte Satz von Tos I 7 eine Erweiterung zu M I 5b darstellt, wurde M I 5a nur als Stichwort zitiert. M I 5b ist in Tos I 7 nicht enthalten. Dadurch wird wahrscheinlich, daß der Sammler der Tosefta M I 5b in seiner jetzigen Form gekannt hat, als Quelle also ausscheidet. Die Parallelen im Traktat Beṣa enthalten nur M I 5a, ebenso die Parallelen in b Schab. Da diese Mischna (5a) ausgezeichnet in den Zusammenhang des Traktates Beṣa paßt und wegen der Stellung des Wortes **יום טוב** vor dem Wort **שבת**, ist M Beṣ V 2 als Quelle anzusehen. Neben den mnemotechnischen Erwägungen wird wohl auch die Erweiterung in 5b für die Aufnahme dieser Mischna in die vorliegende Reihe gesprochen haben.

M I 5b hat — abgesehen von Tos I 7 (s. o.) — in j 75a, 45f.; j Ter 44d, 13f. und j Ket 27c, 11f. wörtliche Parallelen. Die Erweiterung von Tos I 7 (ohne M I 5a) findet sich noch in Tos B ḳam VII 18; Tos Ket III 5; b Schebu 33a und scheint eine Verkürzung aus b Pes 29a, 32a, b Ket 30a und b 7b zu sein. An allen diesen Stellen ist jedoch kein Bezug auf M I 5b zu erkennen. Sie sind nicht auf Grund des Stichwortes **שבת** oder **יום הכיפורים**, sondern auf Grund des Wortes **תשלומין** eingeordnet. Tos I 7 trägt also aus anderen Quellen nach. Infolge der Stichworte **שבת** und **יום הכיפורים** ist zu vermuten, daß diese Mischna der rabbinischen Diskussion über Joma oder Schabbat entstammt. Jedoch ist auch Keritot als Quelle nicht auszuschließen.

I 6a: Die wörtliche Parallele in M Ned IV 1 (auch Tos Ned II 7) ist dem Zusammenhang nach als Quelle dieser Mischna anzusehen.

I 6b hat keine Parallelen. Tos I 16 überliefert eine andere Fassung dieser Mischna (Anklänge in der Diskussion b 8a). Da M I 6b in M Ned IV 1 fehlt, ist sie wohl später als Ergänzung zu Ned nachgetragen und zusammen mit M Ned IV 1 in unseren Traktat übernommen worden.

I 7a: Die Erweiterung in Tos I 14 weist über Tos Zab I auf M Zab I hin. Wahrscheinlich handelt es sich um einen in dieser Formulierung nicht in M Zab I aufgenommenen Diskussionsbeitrag.

I 7b: Die Parallelen b Sanh 106b und b Ar 15b geben keinen Hinweis auf die Quelle dieser Mischna. Nimmt man jedoch I 7b mit I 7c zusammen, so ergibt sich über die Erweiterung in Tos I 16 ein deutlicher Hinweis auf M Neg VIII 8. M I 7b—c wird daher wohl der Diskussion um M Neg VIII entstammen.

I 8: Zu dieser Mischna gibt es keine Parallelen. Eigenartig ist jedoch, daß eine ähnlich formulierte **בין אין**-Formel, die sogar in den Zusammenhang unserer Mischna passen würde, keine Aufnahme in dieser Liste gefunden hat. Auch dem Sammler der Tosefta war sie anschei-

nend nicht bekannt, da sie sonst sicherlich unter den zahlreichen Erweiterungen zu finden wäre: b Schab 115b, **אין בין ספרים למגילה אלא**, שהספרים נכתבים בכל לשון ומגילה עד שתהא כתובה אשורית על הספר ובדיו.

I 9: Diese beiden **אין בין**-Formeln, die auch sinngemäß zusammengehören und in Tos I 18—21 stark erweitert sind, haben ihre wörtliche Entsprechung in M Hor III 4 und sind ihrem Sinne nach dort beheimatet.

I 10: Die Parallelen in b Zeb 117a und 118a sowie der Sachverhalt von M Zeb XIV zeigen, zumal wenn man die von M I 10 abweichende Formulierung in Tos I 17 berücksichtigt, daß diese Mischna ursprünglich in Zeb untergebracht war, jedoch nicht in die Endfassung des Traktates Zeb aufgenommen wurde (vgl. auch die Diskussion in der Gemara b Zeb 119a). Auch die Tosafot ziehen diese Mischna zum Traktat Zeb (b Zeb 117b, **שמעון אומר**, (ד"ה ר' שמעון אומר). Nachdem sie M I 10 wörtlich zitiert haben, erklären sie weiter unten: **אין חילוק בין במה גדולה לבמה** קטנה אלא פסחים כל הנדר ונידר הקרב בבמה גדולה קרב בקטנה וכל שאין נידר ונידר (אע"פ שקרב בבמה גדולה צ"ק) שאין קרב בגדולה אין קרב בקטנה.

I 11: Trotz der Parallele in b Tem 21a muß diese Mischna zur vorhergehenden gezogen werden. Auch sie entstammt der Diskussion um Zeb XIV.

Der Vollständigkeit halber seien noch die **אין בין**-Formeln genannt, die weder in die Tosefta noch in die Mischna Megilla aufgenommen wurden:

Tos Kil IV 13: **אין בין עציץ נקוב לשאינו נקוב אלא הכשר זרעים בלבד**.
 Tos Zeb XIII 14: **אין בין אוהל מועד שבמדבר לאוהל מועד שבגלגל אלא במדבר אין בו התר הבמה** ושבלגל יש בו התר הבמה.

VII. Exkurs II: Das Verhältnis von M II 4a zu Tos II 7—8

Im Zusammenhang mit M II 4a soll hier noch auf eine Schwierigkeit hingewiesen werden, die sich aus dem Vergleich mit der entsprechenden Stelle in Tos II 7—8 ergibt.

Zum Verständnis der folgenden Ausführungen seien die Texte von M II 4a und Tos II 7—8 gegenübergestellt:

Tos II

M II

4a **הכל כשרים לקרוא את המגילה** (7) **הכל חייבין בקריית המגילה כהנים ולוים** וישראלים גרים ועדים משוחררים חללים ונתנים וממזרים סריס אדם וסריס חמה פצוע דכא וכרות שפכה כולן חייבין בקריאת מגילה ומוציאין את הרבים ידי חובתן טומטום ואנדרגינס חייבין ואין מוציאין את הרבים ידי חובתן אנדרגינס מוציא

את מינו ואינו מוציא את שאינו מינו
 טומטום אינו מוציא לא את מינו ולא את
 שאינו מינו נשים ועבדים וקטנים פטורין
 ואין מוציאין את הרבים ידי חובתן:
 (8) אמר ר' יהודה קטן הייתי וקריתיה לפני ר'
 יהודה באושא והיו שם זקנים ולא אמר
 אחד מהם דבר אמרו לו אין מביאין ראיה
 מן המתיר מיכן ואילך הנהיגו שיהו קטנים
 קורין אותה לרבים:

חוץ מחרש שוטה וקטן
 ר' יהודה מכשיר בקטן:

Zum Tosefta-Text vgl. Tos Ber V 14—17, wo allerdings . . . פטורין ausgefallen ist, obwohl dies bei Zuckermandel nicht vermerkt ist (Schemuel Abigdor z. St. [מנחת בכורים] verteidigt das . . . פטורין mit Recht).

Tos und M stehen in offenem Widerspruch: Das הכל כשרים der Misch-na schließt die נשים ein, das פטורין der Tos nicht. Aus b Ar 2b/3a, wo Tos II 7—8 z. T. angeführt wird, geht hervor, daß die babylonische Gemara den Nachsatz mit חייבין nicht anerkannte und deshalb gestrichen hat. Denn dort wird gefragt: הכל לאתויי מאי und geantwortet: נשים; in הכל sind also die נשים inbegriffen. R. Elijjahu ha-Ga'on aus Wilna schreibt zu Or ḥ 689,2: וסברה ראשונה ס"ל דההיא תוספתא לאו דסמיכא היא דגמרא פליג על התוספתא. שהרי רישא הכל חייבין אמרינן בגמרא דאתי לאתויי נשים והאיך תני בסיפא פטורין והא על כרחך דומיא דרישא הכל לאתויי נשים. D. h. diejenigen, die behaupten, Frauen dürfen die Megilla öffentlich vortragen, nehmen an, der Tosefta-Text sei verderbt; denn der Satz פטורין נשים widerspricht dem Anfang, da in הכל die Frauen inbegriffen sind, wie die Gemara sagt; sie hat demnach die Tosefta nicht anerkannt. Elijjahu ha-Ga'on zieht seinen Schluß aus הכל, in das die Gemara נשים hineininterpretiert hat. Ṭure eben zu M II 4, von 'Aqiba Eger zu M Ber III 3 zitiert, weist einen Ideengang der babylonischen Gemara auf, der im Gegensatz zur palästinischen Gemara steht: Sind Personen von einem biblischen Gebot befreit, so können sie männliche Personen nicht vertreten; sind sie aber zu diesem Gebot verpflichtet, so können sie auch männliche Personen vertreten; sind sie biblisch befreit, aber rabbinisch verpflichtet, so können sie solche männlichen Personen vertreten, die ihrerseits rabbinisch verpflichtet sind (vgl. M Ber III 3). Das Lesen der Megilla ist der Gemara zufolge nicht biblisch (מן התורה), sondern rabbinisch. Auch Frauen sind dazu verpflichtet; folglich können sie auch Männer vertreten, während nach palästinischer Ansicht Frauen — auch wenn sie biblisch verpflichtet sind — nicht vertreten können. Außerdem faßt der Jeruschalmi die Lesung der Megilla nicht als rabbinisches Gebot, sondern stellt es als מדרכי קבלה den biblischen Geboten gleich (vgl. auch שאנת אריה zu Megilla; Abraham ben David hat das Lesen der Megilla den bib-

lischen Geboten gleichgestellt, Maimonides hält es für rabbinisch; Tos Ber II 3). Die Frage b Ar 2b/3a fiel darum in Palästina garnicht auf, da die Tos in diesem Falle palästinische Mischna war. Wenn auch, so sagt Bar Kappara (j 73b, 61f.), nach der palästinischen M-Tos Frauen vom Lesen der Megilla befreit sind und deshalb andere durch ihr Vorlesen nicht befreien können, sollen sie doch den Vortrag der Megilla anhören, da sie in derselben Gefahr waren wie die, die zur Lesung verpflichtet sind.

Hat, so ist nun zu fragen, Jehuda ha-Naši die Bestimmung נשים פטורות abgeschafft? Hat er also nur die jetzige Form der Mischna in seine Sammlung aufgenommen, die wie die babylonische Gemara besagt, daß auch Frauen fähig sind, die Megilla vorzutragen, wie auch Maimonides entscheidet?

Aus j 73b, 47—58 erhellt, daß die jetzige Form der Mischna vorgelegen haben muß; denn die palästinischen Amoräer streiten, ob חרש zu lesen sei oder gestrichen werden muß. Nun behaupte ich, daß in der palästinischen Mischna ursprünglich unsere Tosefta gestanden hat; dann folgte der Ausschluß der חרש שוטה וקטן. Als Beweis sei wieder b Ar 2b/3a angeführt, wo הכל כשרין und הכל חייבין steht. Abraham ben David, der sich auf die Halakot gedolot zu Meg stützt und gegen Maimonides behauptet, das Lesen der Megilla sei kein rabbinisches Gebot, sondern ein den biblischen Geboten gleichgestelltes, greift den Standpunkt der palästinischen Halaka wieder auf. Rabbenu Nissim geht noch weiter und schließt: Wenn die Frau den Männern vorlesen kann, wenn sie ferner zur Zahl der sieben zur Tora Aufgerufenen gerechnet wird, also auch aus der Tora vorlesen kann, sei sie auch zum Minjan zu rechnen. Dies geht jedoch sicher gegen die palästinische Halaka. Jedoch erweist auch Elijahu ha-Ga'on zu Or ḥ 55,1 aus M Ber VII 2, daß die Frau zum Minjan gerechnet werden kann¹.

¹ Vgl. auch M. FRIEDMANN, Mitwirkung von Frauen beim Gottesdienste, in: HUCA 8/9, Cincinnati (Ohio) 1931—1932, S. 511—523, bes. S. 518.

TEXT
ÜBERSETZUNG UND ERKLÄRUNG

מִסְכֵּת מְגִלָּה

פֶּרֶק א

מְגִילָה נִקְרָאת בְּאַחַד עָשָׂר בְּשָׁנִים עָשָׂר בְּשָׁלוֹשָׁה עָשָׂר בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר וּבְחִמָּשָׁה עָשָׂר לֹא פָחוֹת וְלֹא יוֹתֵר:

I 1a ¹b Jeb 13b; j Pes 30d, 40f. und 37d, 43f.; Tanḥ Gen 3f.; Or ḥ 688, 1.

I 1a ²Pt. Nif. f. sg. von קרא, kontrahierte Form (vgl. Dtn 30 ¹¹ וּפָלֵאת und Gen 38 ²⁵ מוֹצֵאת; BAUER-LEANDER, § 77x, S. 612). In der Mischna hat קרא die spezielle Bedeutung »die Schrift verlesen«. Hier wird es zum terminus technicus und meint »coram publico aus einer Rolle vorlesen« (vgl. Jer 36 6. 8. 14). Zur Rollenform s. auch A. SPANIER, Die Rollenform der Bücher im Mischna-Zeitalter, in: Soncino-Blätter, Bd. 3, Berlin 1929/30, S. 67—72.

I 1a ³Des Monats Adar, des 12. Monats im jüdischen Kalender (Februar-März).

I 1a ⁴D. h. einmal an diesem und ein andermal an einem anderen Tage. Zunächst werden die verschiedenen Daten des Monats Adar aufgezählt, an denen die Esther-Rolle verlesen werden kann. Im folgenden (I 2) wird dann das genaue Datum von zwei Umständen abhängig gemacht:

1. dem Wohnsitz der die Rolle lesenden Juden, ob sie nun
 - a) in einer Provinzhauptstadt,
 - b) in einer Kreisstadt oder
 - c) in einem Dorf ansässig sind, und

2. dem Wochentag, auf den der 14. Adar fällt (vgl. Anm. 10 zu Mischna I 2).

Aus der Pluralform des Wortes בּוֹמֵיחִים in Est 9 ³¹ leiteten die Rabbinen die Berechtigung zu diesen Überlegungen ab. Nach Est 9 ¹⁸⁻²⁵ feierten die Juden in Susa das Purim-Fest am 15. Adar; es müßte also — wäre nur von zwei Tagen die Rede — in Est 9 ³¹ בּוֹמֵיחִים heißen. Da aber בּוֹמֵיחִים steht, werden noch zwei andere Zeiten angenommen (b 2a), nämlich der 11. und der 12. Adar. Als Vortag des Purimfestes

TRAKTAT MEGILLA

1. Über die verschiedenen Daten, an denen die Esther-Rolle verlesen werden muß (I 1—4a)

Kapitel I

a) Die in Frage kommenden Daten

- 1a Die Esther-Rolle wird gelesen^{1 2} am elften, am zwölften, am dreizehnten, am vierzehnten und⁴ am fünfzehnten³ — nicht früher und nicht später^{5 6}.

wird der 13. Aḏar ohnehin einbezogen; denn an diesem Tage versammelten sich die Juden des persischen Großreiches in den Städten. Zudem ist dies der Tag, an dem sich das Wunder der Errettung vorbereitete (vgl. SeMaG, עשין דרבנן 4, Kol. 2), weshalb er als Fasttag begangen wurde (sog. תענית אסתר).

I 1a ⁵Wörtl. »nicht weniger und nicht mehr«. פָּחוּת: pt. pass. Kāl von פחת »verringern« und יָתֵר: pt. act. Kāl von יתר »überschießen«. Die beiden Partizipien dienen zur adverbialen Bestimmung der erwähnten Daten: nicht früher als am 11. Aḏar und nicht später als am 15. Aḏar.

I 1a ⁶Zur Zeit der Mischna wurden diese fünf Daten eingehalten. Heute feiern die Juden nur noch am 14. und 15. Aḏar; vgl. dazu Teschubot Rab Natronai Ga'on, בתוך, Nr. 187 und Nr. 190 (LEWIN, S. 8); Rab Hai Ga'on, in: Zidkijja ben Anaw, שבלי הלקט השלם, ed. S. Buber, Wilna 1886, Nr. 195; Sefer ha-roḡeah 236, Fano 5265, Kol. 2, Zl. 26f. und Mordekai ben Abraham Jafe, ספר לבוש החור, Venedig 1620, 688, 1, S. 191. Nach Or ḥ 688, 1 wird nur noch am 14. Aḏar gelesen. Demgegenüber ist jedoch einzuwenden, daß man z. B. in Jerusalem das ganze Mittelalter hindurch stets am 15. Aḏar gelesen hat (s. David ben Salomo ibn Abu Simra, Sche'eloṭ u-teschubot I, Livorno 1652, 252).

I 1b ¹כרכים המוקפים חומה: »mit einer Mauer umgebene Städte«. מוקפים: Hof. pt. von נקף »umgeben«; חומה: adverbialer Acc., abhängig von מוקפים. כרך: »umgeben, umringen« ist ein Wortstamm aus dem aramäischen Sprachraum. Seine Bedeutung im Syrischen s. bei BROCKELMANN, Lex. Syr. s. v. k'rak und s. v. kārīk (»umwallt« — hier auch die Verweise auf Stellen der Peschittā). Karkā bezeichnet im Syrischen den Umgang einer Stadt. Die Peschittā hat für בצור in Dtn 128 und 91 kārīk; das Targum Onkelos gibt Num 13 ¹⁹ מוצרים durch כרכין, Dtn 91 בצרת durch כרכין und Dtn 3 ⁵ ערים בצרת durch כרכין מקפן wieder (vgl. auch Est 8 ¹⁵ תכריך). 'Aruk s. v. כרך. ערים גדולות ובצורות: כרך.

בְּרָכִים הַמוֹקְפִים חֹמָה מִיָּמֹת יְהוֹשֻׁעַ בֶּן נֹון קוֹרְאִים בְּחֻמְשָׁה עָשָׂר

Was **כרכים** ursprünglich waren, wird am besten deutlich bei M. NOTH, Geschichte Israels, Göttingen 1959⁴, S. 27: »Ummauerte Fluchtburgen« und »Vorratsstädte«, »nicht eigentlich Wohnstädte«.

In Dtn 3 5 lesen wir, daß die Israeliten bei der Landnahme sowohl befestigte als auch unbefestigte Städte (**לכד מערי הפרוי**) eroberten; in Est 9 19 heißt es: »Deshalb feierten die Juden, die in den Dörfern und unbefestigten Städten wohnten (**הישובים בערי הפרוות**) ...«. Die Rabbinen folgerten — auf Grund des exegetischen Prinzips **גזרה שוה** — aus der Gleichheit der Wörter **הפרוות** und **הפרוי**, die an den beiden genannten Stellen vorkommen, daß die unbefestigten Städte, von denen im Buche Esther die Rede ist, noch von der Eroberung Kanaans zur Zeit Josuas herrühren. Sie beschränkten daher das Gesetz bezüglich des Datums des Vortrages der Megilla in den befestigten Städten auf solche Städte, die zur Zeit der Landnahme befestigt waren, ohne Rücksicht darauf, ob sie dies zur Zeit unserer Mischna auch noch waren (so viele der Kommentatoren, am deutlichsten Schemu'el Abigdor ben Abraham [**מנחת בכורים**] zu Tos I 1 und Nissim ben Re'uven Gerundi zu M I 1; b 3 b folgert R. Eli'ezer aus dem Ketib in Lev 25 30, daß es genüge, wenn die Stadt in früheren Zeiten eine Mauer hatte, obwohl dieselbe jetzt nicht mehr existiert), und auch ohne Rücksicht darauf, ob sie innerhalb oder außerhalb des Landes lagen. Dieses Datum ist der 15. Adar, der Tag, an dem in Susa Purim gefeiert wurde. Susa selbst war zur Zeit Josuas nicht befestigt; sie bildet jedoch eine Ausnahme, da in ihr das Wunder der Errettung geschah. Da Susa zur Zeit des Xerxes befestigt war, ist die in Tos I 1 überlieferte Ansicht des Jehoschua' ben Ḳorḥa (vgl. b 2 b und j 70 a, 30), daß — was den Vortrag der Megilla betrifft — unter befestigten Städten solche zu verstehen seien, die zur Zeit des Xerxes befestigt waren (**מימות אחשורוש**), wohl die ursprünglichere. Die Unsicherheit der Kommentatoren in diesem Punkte wird darin deutlich, daß die Mehrzahl der Erklärung des Jeruschalmi (70 a, 23 f.) folgt: die Rabbinen hätten **מימות יהושע בן נון** angeordnet, um dem damals zerstörten Lande Israel Ehre zuteil werden zu lassen.

Schon im Pentateuch wird eine gesetzliche Unterscheidung zwischen befestigten und unbefestigten Städten gemacht (Lev 25 29 ff.). Die Sifra z. St. (ed. E. H. Weiß, Wien 1862, fol. 108 b) erklärt, eine befestigte Stadt sei eine Stadt, die zur Zeit Josuas befestigt war.

M Ar IX 6 umschreibt **כרך** durch **שגגותיה חומתה** und führt folgende Städte an, die zur Zeit Josuas befestigt waren: Sepphoris,

b) Die Zuordnung der Daten

- 1b Provinzhauptstädte¹, die in den Tagen² des Josua bin Nun³ mit einer Mauer umgeben waren¹, lesen⁴ am fünfzehnten,

Giskala, Jotapata, Gamala, Gedud, Ḥadid, Ono und Jerusalem (vgl. Sifra a. a. O.). Der Babli ergänzt die Liste dieser Städte durch Lydda (Lod), Ge-Ḥaraschim (beide 4a) und Tiberias (5a); vgl. Aggadat Esther, ed. S. BUBER, Wilna 1905, S. 74 zu Est 9 19. Lydda, Ḥadid und Ono werden bereits im AT (Es 2 33; Neh 7 37 und 11 34) erwähnt; es kann daher angenommen werden, daß die Tradition unserer Mischna, die diese Städte als lange vor dem Exil befestigt betrachtet, korrekt ist. In bezug auf die galiläischen Städte Gamala, Jotapata und Sepphoris hingegen scheint die Tradition verdächtig; denn ihre Namen weisen auf einen späteren Ursprung hin. Sefer ha-roʾeah, Fano 5265, 219, reiht auch die von Mose eingenommenen Städte der Königreiche Sichons und Ogs in unsere Liste ein. Zur Bestimmung der in Frage kommenden Städte s. CH. L. EHRENREICH, על הכרכים הראשונים, in: חומות החיים, Humennè (ČSR) 1931, Jhg. 7, S. 89—91 und 1932, Jhg. 8, S. 112.

Zur Zeit unserer Mischna ist כרך — auf Grund der Vorrangstellung seines Alters — eine Art Provinzhauptstadt. Daher ist das המוקפים חומה durchaus nicht als Tautologie zu verstehen. Der eigentliche Unterschied zwischen כרך und עיר liegt jetzt nicht mehr in der Festungsmauer, sondern in der politischen Bedeutung — und damit wohl in den meisten Fällen auch in der Größe (so schon Raschi im Kommentar zu b 3b, ד"ה כרך איצטריך ליה); kann doch auch eine עיר mit einer Mauer umgeben sein (M Ar IX 3 und M Kel I 7); vgl. Luc 7 11f. Die gleiche Auffassung vertritt ISR. W. SLOTKI, der in der englischen Talmud-Übersetzung unter der Redaktion von I. EPPSTEIN in b Ket 110a עיר durch »town« und כרך durch »city« wiedergibt. Entsprechend auch LEVY, KOHUT und JASTROW in ihren Wörterbüchern und S. ZEITLIN, The Origin of the Synagogue, in: Proceedings of the American Academy for Jewish Research, Vol. II, Philadelphia 1931, S. 76 (city—town—village). S. KRAUSS, He'atid III, Berlin 1911, 1 ff., vertritt die Meinung, כרך sei — unabhängig von seiner Größe — immer eine ummauerte Stadt, wird jedoch von RABBINOWITZ (z. St.) zureichend widerlegt. Wenn schon im Talmud (b 5b) bei manchen Städten in Zweifel gezogen wird, ob sie zur Zeit Josuas mit einer Mauer umgeben waren, aber dennoch der Name כרך auf sie angewendet wird, so kann das als Beweis dienen, daß in jener Zeit die Bezeichnung כרך in der Umgangssprache nur auf solche Städte angewendet wurde, die auf Grund ihrer kommunalpolitischen Bedeutung die anderen Städte weit hinter sich ließen. Die Übersetzung mit »Provinzhauptstadt« wird auch gestützt durch den Ge-

בְּכָפְרִים וְעִירֹת וְדִלּוֹת קוֹרָאִים בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר אֶלָּא שֶׁהַכְּפָרִים מִקְדִּימִים לַיּוֹם הַבְּנִיָּסָה:

brauch des Wortes כרך in Tos Ab zara I 5 im Sinne eines Zentrums für die umliegenden Städte: יריד שבאותו הכרך אין הולכין לאותו הכרך ולא לעיריות הסמוכות לו. Daß zwischen כרך und כרך natürlich Unterschiede in der Größe bestanden, beweist b Hul 60b, wo von einem כרך גדול gesprochen wird. Der Talmud setzt Est 9²⁸ מדינה mit כרך gleich (b 2b; j 70b, 14; Tos I 1; Mai, MT הלכות מגילה 1, 4; מדינה von דין eigtl. »Gerichtsbezirk«, dann im übertragenen Sinne »Provinz«). j Schek 46a, 3 setzt בט"ו בו קורין את המגילה für den כרך voraus: ברכים.

Bestehen Zweifel, ob eine Provinzhauptstadt in den Tagen Josuas bin Nun mit einer Mauer umgeben war, so empfiehlt die babylonische Gemara (5b), am 14. und am 15. Adar zu lesen. Später hat man sich jedoch auf den 14. Adar geeinigt (Mai, MT הלכות מגילה 1, 11; ders., Teschubot, ed. Abr. Lichtenberg, Leipzig 1859, Nr. 102, fol. 20, Kol. c; LEWIN, S. 3). Dies gilt jedoch nur dann, wenn man sich über die Erbauung der Stadt im unklaren ist. Ist man sich über die Erbauung der Stadt im klaren, aber nicht über die Erbauung der Mauer, so wird an beiden Tagen gelesen.

I 1b ימות²: f. pl. von יום, nur in den poetischen Teilen des AT, z. B. Dtn 32⁷: וזכור ימות עולם. Im Mischna-Hebräisch ist diese Form die übliche. Die Betonung liegt nicht darauf, daß die Befestigungsmauer zur Zeit dieser Mischna noch erhalten war; es wird vielmehr ausdrücklich darauf hingewiesen, daß es sich um Städte handelt, die zur Zeit Josuas mit einer Mauer versehen waren. Deshalb darf nicht »seit den Tagen Josuas« übersetzt werden, sondern »in den Tagen« oder »zur Zeit« Josuas.

I 1b ³Vgl. die Ansicht des Jehoschua' ben Kōrḥa, Anm. 1 dieser Mischna: מימות אחשורוש.

I 1b ⁴In manchen Handschriften ist der Alef der Wurzel קרא entweder elidiert, oder die Form ist ein Beispiel für den Wechsel der Verben ל"א und ל"ה, der im Mischna-Hebräisch auf Grund der Verwandtschaft beider Stämme häufig ist. Beispiele für solchen Wechsel finden sich schon im AT.

Zur Punktation, die so noch mehrfach vorkommt, s. Masora parva zu Ps 99⁶. Der Naḳdan von K punktiert קוראים, was dem יתיד א der Masora entspricht. קוראים ist durch Systemzwang und Angleichung an das starke Verbum (קוּסְלִים) entstanden, wurde jedoch sicher zur Zeit der Entstehung der Mischna nicht gesprochen, da das Hamza der tertiae Alef schon im Reichsaramäisch nur noch historische Berechti-

Dörfer⁵, und Kreisstädte⁶ lesen am vierzehnten — es sei denn, daß die Dörfer auf den Markttag⁷ vorverlegen^{8 9}.

gung in der Orthographie hatte, für die Aussprache aber nicht mehr von Bedeutung war. Daher setzen die guten Bibelhandschriften bei dieser Form mit Recht stets ein Rafe über den Alef.

I 1b ⁵Pl. von כפר, syr. kefrā (s. BROCKELMANN, Lex. Syr., S. 341), »Dorf« (vgl. Jos 18 24; HL 7 12f.; I Chron 27 25). BROWN, DRIVER und BRIGGS, LEVY, KOHUT, JASTROW, ELI'EZER BEN JEHUDA vokalisieren כָּפֶר. Da es sich jedoch um ein im Aramäischen häufig gebrauchtes Wort handelt, ist die Vokalisierung כְּפָר hier vorzuziehen. Oft werden Dörfer mit dem Namen der Stadt benannt, in deren Nähe sie liegen, z. B. כפר עכו.

I 1b ⁶Pl. von עיר (der Plural עירים kommt nur im AT vor, Ri 10 4). Zur Form vgl. ארי »Löwe«, pl. אריים, I Kön 10 20; אריות, Zeph 3 3 u. ö. — im rabbinischen Hebräisch wird nur die Form אריות gebraucht. Die Form עירות ist im rabbinischen Hebräisch jedoch nicht nur Plural von עיר, sondern darüber hinaus Diminutiv »kleinere Stadt« (vgl. zu dieser Erscheinung בנות Num 21 25). Daraus wurde im 'Tbriṭ rückwirkend das Wort עיירה »Kleinstadt« gebildet (so in der Umgangssprache und in Büchern neueren Datums). עירות in der Bedeutung »kleine Stadt« ist jedoch aus der Mischna nicht zu erweisen (vgl. SEGAL, S. 94, Anm. 4). M. D. GROSS setzt in seinem Oṣar ha-aggaḏa, Jerusalem 5714, Vol. II, s. v., den Singular עיירה voraus. Etymologische Parallelen fehlen.

In der Regel steht der Ausdruck עירות im Gegensatz zu ערים, wenn in der Mischna solche »Städte« in Verbindung mit einer großen Stadt in der näheren Umgebung genannt werden, z. B. M Bik III 2. Auch עירות können mit einer Mauer umgeben sein, M Kel I 7, M Men X 3, M B bat I 5 und M Scheḡ IV 2. Nach R. Menahem bar R. Jose (Tos Kel B ḡam I 14; vgl. M Kel I 7) sind ummauerte Städte (עירות מוקפות) heiliger als das sonstige Land Israel, da man die Ṣara'at-Kranken (s. Anm. 2 zu Mischna I 7b) aus ihnen fortschickte (Lev 13 46). עירות גדולות sind also »größere Städte«, keine Großstädte. Sie bilden an dieser Stelle das Bindeglied zwischen Dörfern und Großstädten (vgl. LEVY, Wörterbuch, s. v.). Zu dieser Mittelstellung vgl. auch Sifre Dtn 180: ערים ולא כרכים ערים ולא כפרים. Der Gegensatz zwischen עיר גדולה und עיר קטנה, wie er in M Erub V 8 ausgedrückt ist, wird in der vorliegenden Mischna durch die Worte כרך und עיר wiedergegeben (vgl. M Erub V 8 mit M III 2). Zu עיר גדולה und עיר קטנה vgl. M III 1.

I 1b ⁷Aus כנס gebildetes Substantiv: »Leute sammeln« (vgl. Est 4 16; I Chron 22 1), »Versammlung einer Menge, Versammlung«, vgl. syr.

c) *Über die Beeinflussung des Datums durch den Wochentag*

I 2 Auf welche Weise?¹ Fällt er² auf Montag³, dann lesen Dörfer und Kreisstädte an diesem Tage⁴ und die mit einer Mauer umgebenen⁵ am folgenden Tage⁶. Fällt er auf einen Dienstag oder Mittwoch, verlegen Dörfer auf den Markttag vor; Kreisstädte lesen an diesem Tage und mit einer Mauer umgebene am folgenden Tage. Fällt er auf einen Donnerstag, lesen Dörfer und Kreisstädte an diesem Tage und mit einer Mauer umgebene am folgenden Tage. Fällt er auf einen Freitag⁷, ver-

lich nicht der »Sechste«, sondern **ערב יום שבת** oder kurz **ערב שבת** (ע"ש) genannt. Zuweilen heißt der Sonntag **אחר השבת** [אחד] (vgl. den Sprachgebrauch im NT und in den frühen christlichen Schriften in griechischer Sprache: **μᾶ ὥδω σαββάτου** u. a. Formulierungen).

I 2 ⁴Zur Konstruktion eines pronominalen Suffixes, das mit einer Präposition verbunden dem Substantiv vorangestellt ist, s. SEGAL, S. 192, § 358 und S. 202, § 374.

I 2 ⁵Zur Konstruktion s. SEGAL, S. 202, § 375.

I 2 ⁶Eigtl.: **ליום אחר** »am folgenden Tage«.

I 2 ⁷Josephus (Ant. XVI 163), nennt den Freitag den Tag der Vorbereitung: **παρασκευή** (vgl. Mat 27 62; Marc 15 42; Luc 23 54; Joh 19 42; Apg 8 1). **ערב שבת** bedeutet in Ausdrücken wie **ערב יום טוב**, **ערב שבת** usw. immer den Vortag; im deutschen Sprachgebrauch hat sich eine Ahnung davon erhalten, wenn wir vom »Sonabend« oder »Vorabend« reden.

I 2 ⁸Am Sabbat durfte die Esther-Rolle wegen **רשות הרבים** nicht gelesen werden. **רשות הרבים** ist einer der vier verschiedenen Orte, die für die Sabbatverordnungen in Betracht kommen. Es handelt sich um einen öffentlichen Ort, an dem alle ein Anrecht haben, z. B. eine Landstraße, jede wenigstens 16 Ellen breite, unbedeckte und an beiden Seiten offene Gasse und jeder Marktplatz. Es ist verboten, am Sabbat etwas, was nicht zur Kleidung gehört, vier Ellen innerhalb eines solchen Ortes zu tragen. Für die Esther-Rolle gilt das Verbot in Analogie zu Lulab (M Suk IV 2) und Schofar (M R hasch IV 1). Es könnte vorkommen, daß man das Verbot **רשות הרבים** aus Versehen übertritt, daher die Anordnung der Rabbinen. Durfte man auch die Rolle am Sabbat nicht lesen, so pflegte man doch darin zu studieren und sie auszulegen. Aggadat Esther, ed. S. BUBER, Wilna 1905, Ende Abschnitt 9: **ואסור לקרות את המגלה בשבת, אבל שואלין ודורשין בהלכות פורים** (ד"ה שואלין ודורשין): **באותה שבת כדי להזכיר שהוא פורים**, und Raschi zu b 4a **מעמידין תורגמן לפני החכם לדרוש אגרת פורים ברבים**. Vgl. dazu b Schab 116a: **אע"פ שאמרו כתבי הקדש אין קורין בהן אבל שונין בהן ודורשין בהן**.

בְּפָרִים מִקְדִּימִים לַיּוֹם הַבְּנִיָּסָה וְעֵיִירוֹת גְּדוּלוֹת וְהַמוֹקְפוֹת חוֹמָה
 קוֹרִין בּוֹ בַּיּוֹם: חָל לַהֲיִית בְּשַׁבָּת בְּפָרִים וְעֵיִירוֹת גְּדוּלוֹת מִקְדִּימִין
 לַיּוֹם הַבְּנִיָּסָה וְהַמוֹקְפוֹת חוֹמָה לְמָחָר: חָל לַהֲיִית אַחֲר שַׁבָּת בְּפָרִים
 מִקְדִּימִים לַיּוֹם הַבְּנִיָּסָה וְעֵיִירוֹת גְּדוּלוֹת קוֹרִים בּוֹ בַּיּוֹם וְהַמוֹקְפוֹת
 חוֹמָה לְמָחָר:

I 2 ⁹D. h.: am Sonntag, dem 15. Adar.

I 2 ¹⁰Die Mischna erörtert im einzelnen, wie es dazu kommt, daß die Esther-Rolle an fünf verschiedenen Tagen gelesen wird. Nach dem konstanten Kalender kann der 14. Adar nur auf Sonntag, Dienstag, Donnerstag oder Freitag fallen. In der babylonischen Gemara (2a) werden für eine Vorverlegung durch die Dorfbewohner folgende Gründe angeführt:

- a) Es sollte ihnen die Möglichkeit gegeben werden, die Rolle durch einen Städter gelesen zu hören, da die Dorfbewohner gewöhnlich einen geringeren Bildungsstand hatten und entweder gar nicht oder doch nicht genau lesen konnten.
- b) Sie sollten an Purim nicht damit beschäftigt sein, Wasser und Nahrungsmittel in die Städte zu bringen.

Dabei fällt auf, daß die Gemara nicht vermerkt, daß der 14. Adar auf einen Sabbat fallen kann, also zu ihrer Zeit vielleicht der konstante Kalender schon eingeführt war.

Das Fehlen der Datumsangabe hat zu zwei verschiedenen Auslegungen dieser Mischna geführt, von denen die eine zwar nur einen ganz beschränkten Raum einnimmt, aber doch Beachtung verdient. Die traditionelle Exegese bezieht das חָל לַהֲיִית auf den 14. Adar. Daneben gibt es jedoch eine Gruppe von Ge'onim, die vom 13. Adar an rechnen (vgl. LEWIN, S. 1—6). Sie setzen יוֹם כְּנִיסָה mit יוֹם תְּעִנִית gleich und beziehen sich auf Est 9 2: וְקָהְלוּ. Sie fassen קָהָל synonym zu כָּנַס und kommen so auf Grund von Est 9 2 zum 13. Adar (vgl. Sche'eltoṭ des Aḥai Ga'on, Venedig 1546, ויקהל, Sche'elta 5) und behaupten, die Juden hätten sich am 13. Adar zum Fasten versammelt. Gegen diese Ansicht ist jedoch einzuwenden, daß weder Est 9 2 noch Est 9 31 auf einen Fasttag schließen lassen. Zudem wurde der 13. Adar später zu einem Freudentag und Festtage erhoben (Meg Taan 12). Auch wird er im Talmud nicht erwähnt, erst in den Sche'eltoṭ des Aḥai Ga'on (Purim 4). Diese Tatsache ist schon Mose Isserles in seinen Erklärungen zum Schulḥan 'aruk, Or ḥ 686 (Fürth 1760 unter dem Titel דרכי משה) aufgefallen (vgl. auch BLOCH, Über die jüdischen Fasttage, in: Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie, ed. Abraham Geiger, Bd. IV, Stuttgart 1839, S. 217).

legen Dörfer auf den Markttag vor; Kreisstädte und⁸ die mit einer Mauer umgebenen lesen an diesem Tage. Fällt er auf einen Sabbat, verlegen Dörfer und Kreisstädte auf den Markttag vor und mit einer Mauer umgebene [lesen] am folgenden Tage⁹. Fällt er auf einen Sonntag, verlegen Dörfer auf den Markttag vor; Kreisstädte lesen an diesem Tage und die mit einer Mauer umgebenen am folgenden Tage¹⁰.

Die Überlegungen der Ge'onim haben folgende Voraussetzungen:

- a) Der 13. Adar darf wegen des Fastenverbotes nicht auf einen Sabbat und wegen der Mühe, die die Vorbereitung auf einen Sabbat erfordert, auch nicht auf einen Freitag fallen.
- b) Das Fasten wird vorverlegt — nicht verschoben (wie alle anderen Fasttage), weil der Grund des Fastens kein Unglücksfall (פורענות; vgl. Mai zu I 3) sondern ein Wunder (נס) ist.
- c) Alle Juden — sowohl in Provinzhauptstädten als auch in Kreisstädten und Dörfern — fasten am 13. Adar.

Daraus ziehen sie folgende Schlüsse:

Fällt der 13. Adar auf Sabbat oder Freitag, so wird am Donnerstag gefastet. Die anderen Daten ergeben sich von selbst; eine Vorverlegung auf Montag erübrigt sich (Ja'koḥ ben Ascher [Ṭur, Or ḥ 686, 1] nennt ebenfalls nur den Donnerstag; jedoch steht bei ihm der Montag auf Grund des konstanten Kalenders nicht zur Diskussion).

Zum Fastenverbot an Ḥanukka und Purim s. b R hasch 18b—19b, an Feier- und Festtagen, wozu auch Halbfeiertage und Monatsbeginn zählen, s. M Taan II 10; j Taan 66a, 51—53; b Taan 17b. Zum Fasten überhaupt s. Anm. 8 zu I 3b.

I 3a ¹Man beachte den Singular עיר in Zusammenhang mit Mischna 1b dieses Kapitels.

I 3a ²Wörtl.: »Zehn Männer, die Muße haben«. Ein בטלן ist eine »Person ohne Beschäftigung«. Die Bildung von Substantiva auf -ן- oder -ין-, die meist stark adjektivischen Charakter tragen, ist wahrscheinlich auf aramäischen Einfluß zurückzuführen. Das Targum Onkelos gibt Ex 5 8 נרפים durch בטלים wieder. Der Ausdruck עשרה בטלים entspricht dem griechischen δέκα κρῶτοι. Diese בטלים waren ehrenamtlich tätig und hatten sich völlig der Gemeindeverwaltung zu widmen (b Kid 76b). Sie bildeten den Gemeinderat (בουλή = כנסתא; דבולי); an ihrer Spitze stand das Stadtoberhaupt (ריש מתא). Gewählt wurden sie jährlich vor Rosch ha-schana von der gesamten Gemeinde; jedoch war auch eine Wahl auf Lebenszeit möglich. Neben ihren bürgerlichen Aufgaben hatten sie zur Zeit der Mischna auch kultische Funktionen zu erfüllen. In talmudischer Zeit scheinen sie ganz auf kultische Aufgaben beschränkt gewesen zu sein (j 70b, 63 [בטלים]);

אִי זֶה הָיָא עִיר גְּדוֹלָה כָּל שְׁיֵשׁ בָּהּ עֶשְׂרֵה בְּטָלְנִים פְּחוּת מִיָּבֵן הָרִי
זֶה כְּפָר:

בְּאֵילֹו אָמְרוּ מְקַדִּימִין וְלֹא מְאַחֲרִין אֲבָל זְמַן עֲצֵי כֹהֲנִים וְהַשְׁעָה

Mai, MT הלכות מגילה 1, 8; vgl. KRAUSS, Syn. Alt., S. 103—106; Aḥai Ga'on, Sche'eltoṭ, Venedig 1546, ויקהל, Sche'elta 5; 'Aruk s. v. בטל (בטל). In den Ḥiddusche ha-Raṇ zu b 3b ist eine Erklärung des Rab Aḥa בטלנים ממלאכתן וכולן נחלקים לצורך העיר שלשה מהן דינין: משבחא ושמש בית דין וגבאי צדקה שנים, ואחד המחלק עמהם. וסופר וחזן ומלמד תינוקות שהן יושבין כל היום בבית הכנסת וכשהוא שעת תפלה מזמנים להתפלל.

Eine ältere Erklärung liegt im Itinerar (מסעות) des R. Binjamin ben Jona aus Tudela vor (ed. L. Grünhut, Teil I, Jerusalem 1903, S. 56): בטלנים והם נקראים בטלנים שאין מתעסקים בדבר אחר אלא בצרכי צבור hatten u. a. die Aufgabe, bei den Gottesdiensten in der Synagoge anwesend zu sein, um die beschlußfähige Zahl von mindestens zehn Personen (j 70b, 63; KRAUSS, Syn. Alt., S. 103 bis 106). Die Zahl der בטלנים schwankt; das Mindeste waren drei Personen (j Pea 21a, 20f.), das Geläufige waren sieben Personen (JOSEPHUS, Bell. II 570f.; ders., Ant. IV 214; Apg 6 3 ff.; b 26a b; j 74a, 18; Tos IV 11), selten waren es zwölf Personen (Soferim XXIX 10; Targum Jeruschalmi zu Lev 4 13 ff.; Dtn r III 4). b 26 a—b heißt es שבעה בטלן «die 7 Notabeln der Stadt». טובי העיר ist hier Synonym zu טוב.

Die Zehnzahl an unserer Stelle ist wahrscheinlich im Hinblick auf den Minjan gefordert (vgl. aber Mat 18 20); j 74a, 18 wird sie unterteilt in drei Vorsteher der Kultusgemeinde und sieben Vorsteher der politischen Gemeinde.

I 3a ³D. h. sie wird bezüglich der Purimvorschriften wie ein Dorf behandelt und verlegt vor (Mai MT הלכות מגילה 1,8).

I 3b ¹Die Tage, an denen die Megilla gelesen wird.

I 3b ²Mit dieser Formel werden in der Regel Zitate aus einer älteren Mischna eingeleitet.

I 3b ³Zu bestimmten Zeiten des Jahres wurde Holz für die Brandopfer auf dem Altar des Tempels dargebracht. Neh 10 35 und 13 31 wird dies mit dem Ausdruck קרבן העצים belegt. Nach talmudischen Angaben haben die Juden, als sie aus dem babylonischen Exil zurückkehrten, in den Vorratskammern des Tempels kein Holz für die Brandopfer vorgefunden. Deshalb unternahmen es die Priester, die Leviten und

d) Die Bestimmung des Begriffes Kreisstadt

- 3a Was ist eine Kreisstadt? ¹Jede [Stadt], in der sich zehn Gemeindevorsteher ² befinden. Sind es weniger, so ist es ein Dorf ³.

e) Über Vorverlegung und Verschiebung von Festzeiten

- 3b In bezug auf diese ¹ — sagten sie ² — werde vorverlegt und nicht verschoben, während das Datum des Holzfestes der Priester ³, des neunten Ab ⁴,

das Volk (die heute noch übliche und in den orthodoxen Gemeinden beachtete Einteilung in כהנים, לויים und ישראלים), Holz herbeizuschaffen. Zur Erinnerung an diese freiwillige Sammlung ordneten die Rabbinen an, daß, auch wenn die Vorratskammern des Tempels mit Holz gefüllt wären, dieses Holzopfer weiterhin dargebracht werden solle (b Taan 28a; j 70c, 1—5; j Schek 47d, 48—54). Mit vollem Namen heißt dieses Opfer עֲצֵי כֹהֲנִים והעם. In der Mischna (Taan IV 5) werden die neun Tage des Jahres, an denen das Opfer ursprünglich dargebracht wurde, und die Familien, die es darbrachten, aufgezählt.

Aus einer Angabe El'azars ben Šadoḳ (b Erub 41a) geht hervor, daß dieses Holzfest noch im ersten nachchristlichen Jh. gefeiert wurde. In späteren Tempelzeiten wurde der 15. Ab der beherrschende Tag des Holzdarbringens und es bekam Festcharakter (vgl. S. KRAUSS, REJ 71, 1920, S. 158; SCHÜRER, GJV II, S. 316; Meg Taan 5 [ed. A. Neubauer, in: Mediaeval Jewish Chronicles II, Oxford 1895, S. 9]). Zur Holzart, die dargebracht wurde, s. M Tam II 3 (vgl. b Tam 29b; Sifra [ed. E. H. Weiß, Wien 1862,] fol. 7a; Jub 21 12-14; XII Patr, Levi 9 12). Fiel der Tag des Holzfestes auf einen Sabbat, so wurde es — wie es unsere Mischna lehrt — verschoben, nicht vorverlegt.

I 3b ⁴Der neunte Tag des Monats Ab, des fünften Monats im jüdischen Kalender (Juli—August), ist der bedeutendste Trauertag des jüdischen Jahres. Laut Tradition ist es der Tag, an dem beide Tempel zerstört wurden. Den Widerspruch, der hinsichtlich des ersten Tempels besteht, da er nach II Kön 25 8f. am 7. Ab, nach Jer 52 12 dagegen am 10. Ab zerstört wurde, lösen die Rabbinen Tos Taan IV 10 (vgl. b Taan 29a) nicht überzeugend. Sie erklären, am 7. Ab sei der Tempel erstürmt und seine Säulen zerstört worden, am 7., 8. und 9. Ab habe man ihn dann geschleift und am 9. Ab gegen Abend seine Trümmer in Brand gesteckt, bei Sonnenuntergang des 10. Ab schließlich lag der ganze Tempel in Asche.

Nach b Taan 29a und JOSEPHUS, Bell. VI 250 (ἁλῶς = Ab!) wurden beide Tempel am 10. Ab zerstört. Für den 10. Ab als Zerstörungstag auch des ersten Tempels spricht die Bemerkung des R. Joḥanan (b Taan 29a; nach Jalḳuṭ zu II Kön, Nr. 251, handelt es sich um Joḥanan ben

בָּאֵב וַחֲמִינָה וְהַקֹּהֶל מְאַחֲרִים וְלֹא מְקַדִּימִים מִפְּנֵי

Zakkai), er hätte, wenn er damals, als diese Anordnung getroffen wurde, gelebt hätte, den 10. Ab als Trauertag festgesetzt. Nach M Taan IV 6 wurde am 9. Ab auch die Wüstenwanderung über Israel verhängt (vgl. Num 14 26ff.). Die Karäer fasten und trauern am 10. Ab.

Der Brauch, den 9. Ab als Trauertag zu begehen, kam im babylonischen Exil auf. Ob er zur Zeit des zweiten Tempels eingehalten wurde, bleibt fraglich, da sich die Quellen widersprechen. Nach Sach 7 1-7 und 8 19 zu urteilen, scheint der 9. Ab nach Errichtung des zweiten Tempels als Fast- und Trauertag aufgehoben worden zu sein. Aus einer Angabe des R. El'azar ben Šadoq (1. Jh. n. Chr.; b Erub 41a) scheint jedoch der 9. Ab zur Zeit des zweiten Tempels als Fast- und Trauertag eingehalten worden zu sein. b Taan 12a berichtet aber derselbe R. El'azar ben Šadoq von einer Verschiebung des 9. Ab auf den 10. Ab wegen des Sabbat. Auch wenn dies nach der Zerstörung des zweiten Tempels geschah, widerspricht es Tos Taan IV 6 (vgl. j Taan 69b, 58), wo es heißt: »An jenem Tage darf weder getrauert noch gefastet werden, weder vor der Zerstörung noch nach der Zerstörung des [zweiten] Tempels«. Von den älteren Kommentatoren beschäftigt sich Mosche Sofer (Hatam Sofer, Or ḥ 157) mit dieser Frage. Er folgert aus einer Stelle im Sefer Josippon, daß in den letzten 40 Jahren vor der Zerstörung des zweiten Tempels am 9. Ab gefastet wurde. Maimonides unterscheidet im Mischna-Kommentar (zu R hasch I 3) zwischen Brauch und Pflicht und behauptet hinsichtlich des zweiten Tempels: »Der 9. Ab ... wurde als Fasttag begangen, obwohl man nicht dazu verpflichtet war«. Maimonides' Bemerkung bezieht sich jedoch auf die Diaspora; er steht damit im Widerspruch zu den Tosafot (zu b R Hasch 18b), die behaupten, daß am 9. Ab in der Diaspora nicht gefastet worden sei.

Nach der Zerstörung des zweiten Tempels wurde der 9. Ab endgültig als Fast- und Trauertag eingesetzt. Im Unterschied zu den anderen Fasttagen, an denen — ausgenommen am Sühnetag — vom Morgen bis zum Abend gefastet wird, währt das Fasten des 9. Ab von Abend zu Abend. Essen, Trinken, Baden, Salben, Anziehen von Schuhen und sogar Talmud- und Torastudium — ausgenommen der Stellen, die zu diesem Tage in Beziehung gebracht werden — sind am 9. Ab verboten. Ein bestimmtes Arbeitsverbot erging hingegen nicht.

Man beachte, daß der 9. Ab in unserer Aufzählung mit drei anderen Tempelfesten zusammen genannt wird. Entspricht die Angabe des R. El'azar ben Šadoq (b Erub 41a; s. o.) den Tatsachen, so ist die Nennung des 9. Ab in unserer Aufzählung erklärt. Das Fasten wird verschoben, wenn der 9. Ab auf einen Sabbat fällt. Vgl. auch j Schek

der Hagiga⁵ und des Kahal⁶ verschoben und nicht vorverlegt wird. Obwohl

47d, 65f.: »Einst fiel der 9. Ab auf einen Sabbat, da verlegten wir ihn auf Sonntag, wir fasteten — jedoch nicht den ganzen Tag«. R. Jehuda ha-Naši wollte in einem solchen Falle das Fasten ganz aufheben, fand jedoch keine Zustimmung (b 5b). Ebenso werden alle anderen Fasttage außer dem Sühnetag verschoben. Für die große Bedeutung des 9. Ab spricht b R hasch 18b, wo es heißt, daß auch in der Zeit, da die Unterdrückung Israels ein Ende haben wird, das Fasten am 9. Ab Vorschrift bleibe.

Über Fasten s. Anm. 8 zu dieser Mischna.

I 3b ⁵חגיגה ist feminines Verbalsubstantiv der *ketil*-Form von der Wurzel חגג »ein Pilgerfest halten« (BAUER-LEANDER, § 61r^α, S. 471); es handelt sich bei dieser Form um einen abstrakten Infinitiv, der im Späthebräischen so beliebt ist, daß er von jedem Stamm gebildet werden kann (BROCKELMANN, Grammatik, § 138 l, S. 356).

Das Wort kommt im AT nicht vor; dagegen wird חג »Fest« — im allgemeinen in Verbindung mit der Stiftshütte — oft angewendet. Zweimal scheint es im AT im Sinne von חגיגה »festliches Opferdarbringen« gebraucht zu sein: Ps 118 27 und Mal 2 3. Im Mischna-Hebräisch dient חגיגה zur Bezeichnung des freiwilligen Opfers der Menge am jeweils ersten Tage der drei großen Pilgerfeste (Pesah, Sukkot und Schabu'ot), hauptsächlich des Pesah. Eine חגיגה wurde auch am 14. Nisan — zusammen mit dem Pesahlamm dargebracht (b Hag 7b). Die חגיגה wurde in Form eines Friedensopfers vollzogen (Lev 3 1-5; 7 29-34). Bezugnahmen auf sie sind enthalten in Num 10 10; Dtn 14 26; II Chron 30 22; 35 18. Fiel der erste Tag eines Pilgerfestes auf Sabbat, so wurde die חגיגה wegen des Opferverbotes am Sabbat verschoben (M Hag I 6). Auf diese Verschiebung bezieht sich unsere Mischna. S. auch Anm. 10 zu III 5.

I 3b ⁶Im Jahre nach einem Sabbatjahr wurde an Sukkot das deuteronomische Gesetz öffentlich vor den in Jerusalem versammelten Pilgern verlesen. Dies geschah in Übereinstimmung mit dem in Dtn 31 12 genannten Gebot: הקהל את העם. Die Versammlung der Pilger wurde nach dem ersten Wort dieses Gebotes mit dem Ausdruck קהל belegt. In spätmakkabäischer Zeit nannte man die Lesung selbst פרשת המלך »Abschnitt des Königs«, da sie vom König persönlich vorgelesen wurde (nach JOSEPHUS, Ant. IV 209: vom Hohenpriester — doch ist diese Sitte wahrscheinlich erst aufgekommen, nachdem es kein Königtum mehr in Israel gab). Folgende Stellen des Dtn wurden verlesen: 1 1—6 3; 6 4-9; 11 13-21; 14 22-29; 17 14-20; 26 12-15; 28 1-69. In M Soṭ VII 8 wird die Zeremonie des Kahal im einzelnen beschrieben: Der König nahm auf einem hölzernen Podium Platz, das speziell für diese

שָׁאֲמָרוּ מִקְדִּימִים וְלֹא מֵאַחֲרִים מוֹתָרִים בְּהִסְפָּד וּבְתַעֲנִית וּבְמִתְנֹחַת
לְאַבְיוֹנִים:

Gelegenheit angefertigt worden war, und las aus einer Gesetzesrolle vor, die ihm vom Hohenpriester gereicht wurde. Ebenda wird berichtet, König Agrippa (1. Jh. n. Chr.; vgl. A. BÜCHLER, Die Priester und der Cultus im letzten Jahrzehnt des Jerusalemischen Tempels [= Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien], 1895, S. 12) habe, als er anlässlich des Qahal das Gesetz vorgelesen habe und an die Stelle Dtn 17 15 kam: »Du sollst keinen Fremden zum König über dich setzen«, zu weinen begonnen, da er idumäischer Abkunft war; die Anwesenden aber sprachen zu ihm: »Agrippa, fürchte dich nicht, du bist unser Bruder« (vgl. Dtn 17 15). Für den 2. Tempel wird die Zereemonie des Qahal von R. Tarfon bezeugt (Tos Soṭ VII 16). Er fand am zweiten Tag Sukkoṭ statt, wurde jedoch, wenn dieser Tag auf einen Sabbat fiel, auf den nächsten Tag verschoben, weil das Podium für den König am selben Tage errichtet werden mußte und diese Arbeit selbstverständlich am Sabbat untersagt war. Auf diese Verschiebung bezieht sich unsere Mischna.

I 3b **הספד**⁷: s. SEGAL, S. 113, § 251a: »Dies ist der angewendete alte Inf. Hif., bewahrt in einem Substantiv. Die traditionelle und unzweifelhaft korrekte Aussprache des Suffixes mit i oder e scheint entstanden zu sein durch Angleichung an das i der zweiten Silbe.« Im AT kommt die Wurzel **ספד** häufig vor und bedeutet: »wehklagen, trauern«. Nach der rabbinischen Interpretation scheint die ursprüngliche Bedeutung des Wortes zu sein »zum Zeichen der Trauer mit der Hand an das Herz schlagen« (b M kaṭ 27b: **הספד על לב דכתיב על שדים ספדים**). Der **הספד** ist eine der drei Pflichten der **אבלות**, diese sind: 1. **הספד**, 2. **קויה**, das Geleit von der Friedhofshalle zum Grabe und 3. **קבורה**, die Bestattung.

Bei den Israeliten wurde der Tote auf einer Bahre zum Friedhof gebracht (vgl. II Sam 3 31: **מטה**; Luc 7 14: **σποός**; b M kaṭ 27b); nur der Gelehrte wurde auf seiner Lagerstatt zum Friedhof getragen (b M kaṭ 25a). Jeder, an dem ein Toter vorbeigetragen wird, hat die Pflicht, ihn zu begleiten (b Ber 18a; nach Rabbenu Nissim Ga'on zu b Ber, Abschnitt 3, fol. 18a, mindestens vier Ellen weit); zu diesem Zwecke darf sogar das Torastudium unterbrochen werden (b 29a). Hinter der Leiche gehen die Verwandten und Freunde des Toten (Gen 23 2 und 50 3). In alter Zeit wurde der Leichenzug von beruflichen Klageweibern (vgl. Jer 9 16: **מקוננות**) und vielleicht auch von beruflichen Klagemännern (Am 5 16: **יודעי נהי**) begleitet. Auch an der Trauerfeier für den König Josia sollen beruflich Trauernde teilgenommen haben (II Chron 35 25). Das Trauergefolge ist zum Rezitieren des Schema' verpflichtet; ausgenommen sind lediglich die Träger der Bahre. Die Klageweiber

sie sagten, es werde vorverlegt und nicht verschoben, sind doch Leichenreden⁷, Fasten⁸ und Armengaben⁹ erlaubt¹⁰.

werden in talmudischer Zeit auch **אליות** (pl. von **אילת**; vgl. die praeficae der Römer) genannt. Zur Begleitung von Flöten (**חלילין**; vgl. Mat 9 23) sangen sie ihre Leichenlieder. Zusätzlich zu diesem Gesang sind Lobpreisungen auf den Toten überliefert (**קלוט**). Handelte es sich bei dem Verstorbenen um eine bekannte Persönlichkeit, so wurde die öffentliche Trauerfeier im allgemeinen von einem Rabbi gehalten, den man **מפטר**, **מעורר** oder **ספדן** nannte. Daher die rabbinischen Ausdrücke **הפטר על מת** und **קשר הספד** (zu **הספיד** s. A. MARMORSTEIN, in: M. Grunwald, Jahrbuch für jüdische Volkskunde, Berlin-Wien 1924/25, S. 291—294, wo er erklärt, dieser Ausdruck hänge mit magischen Riten zusammen). Es ist überliefert, daß solche Ansprachen bei verschiedentlichem Anhalten des Leichenzuges auf offener Straße oder in der Friedhofshalle (**בית הקברות**; **מקום הספד**) gehalten wurden. An gewissen Festtagen, z. B. dem zweiten Tag der drei großen Pilgerfeste, ist zwar das Begräbnis erlaubt, die Leichenreden aber sind verboten, weil sie sich nicht mit dem fröhlichen Charakter dieser Tage vertragen. Die Fastenrolle (Meg Taan) zählt die vollständige Liste dieser Tage auf (s. KRAUSS, TA II, S. 64 und 68f.). Auch am Sabbat und am Sühnetag befaßt man sich nicht mit einem Toten (Naḥman, Torat ha-Adam). An den ersten Tagen der Feste läßt man wegen des Arbeitsverbotes die notwendigen Verrichtungen bei einem Todesfall durch Nichtjuden besorgen (b Beṣ 6a); am zweiten Festtag sieht man zu, die Bestattung möglichst noch vor dem Abendgebet zu beenden. Unsere Mischna stellt fest: Wird die Verlesung der Esther-Rolle vorgezogen, so erhält der Tag der Lesung keinen solch festlichen Charakter, daß Leichenreden und Fasten verboten wären.

Einzelheiten über Bestattung und Gräber s. J. PREUSS, Biblisch-talmudische Medizin, Berlin 1911, S. 601—616; ders., Die Leichenfeierlichkeiten im nachbiblischen Judenthume, in: MGWJ 10, 1861, S. 345—355 und S. 376—394; ABR. COHEN, Über die jüdischen Trauergebräuche, in: Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie, ed. Abr. Geiger, Bd. 3, Stuttgart 1837, S. 214—233; in derselben Zeitschrift: J. AUB, Noch ein Wort über die jüdischen Trauergebräuche, Bd. 4, Stuttgart 1839, S. 39—54; L. STEIN, dass., S. 54—60; B. WECHSLER, Schlußwort über die Trauergebräuche, S. 352—353; S. KLEIN, Tod und Begräbnis in Palästina zur Zeit der Tannaiten, Berlin 1908.

I 3b ⁸**תענית**: takṭīl-Form des Subst.s von der Wurzel **ענה** mit präformativem **ת** (vgl. Biblisch-Hebräisch **תכניה** und **תכלית**). Im Mischna-Hebräisch verkörpert die Wurzel **ענה** den Gehalt der früheren biblischen Ausdrücke **צום** und **נפש**.

Fasten ist ein Zeichen der Trauer (I Sam 31 3; II Sam 1 12; 3 35; 12 16; II Kön 25 1. 3. 8. 25; Jer 39 1. 2; 41 1 ff.; 52 4. 6. 12; I Chron 10 12) oder eine Kasteiung zum Zwecke der Buße und zur Unterstützung des Bittgebetes (Ri 20 26; I Sam 7 6; 14 14; II Sam 12 16; I Kön 21 27; Jo 1 14; 2 12; Est 4 16; Es 8 21; Neh 9 1; II Chron 20 3). Besonders in biblischer Zeit pflegte es von symbolischen Handlungen (Anlegen rauher Kleidung, Streuen von Asche auf das Haupt) und von Opfern und Gebeten begleitet zu sein (Jer 14 12 u. ö.). Ein Fasttag reicht vom Sonnenaufgang bis zum Sonnenuntergang. Während dieser Zeit darf keinerlei Nahrung und nichts zu trinken eingenommen werden. Am Sühnetag und am 9. Ab reicht das Fasten von Sonnenuntergang zu Sonnenuntergang, »von Abend zu Abend«. An diesen kultisch bedeutendsten Fasttagen sind selbst Baden, Salben u. ä. verboten. Vgl. Mischna I 3b, Anm. 4. Am Sühnetag ist sogar der eheliche Beischlaf untersagt (M Jom VII 1). Essen, Trinken, Baden, Salben und Kohabitierten sind verboten, da sie dem Körper Genuß bereiten (b Ber 57b). Droht jedoch Schaden für die Gesundheit, so darf das Fasten unterbrochen werden (nach dem rabbinischen Grundsatz: »Nicht der Mensch ist für die Gebote, sondern die Gebote sind für den Menschen geschaffen«); schwangere und stillende Frauen sind generell vom Fastengebot befreit (Or h 550, 1).

Die Halakā unterscheidet תענית צבור und תענית יחיד, öffentlich angeordnetes und freiwillig privates Fasten. Als תענית צבור gilt der bedeutendste — bereits von Mose (Lev 16 29 ff.; 23 27 ff. 32 und Num 29 7) angeordnete — Fasttag, der Sühnetag. Während des Exils wurden weitere vier Fasttage zur Erinnerung an die verschiedenen traurigen Ereignisse, die zum Exil überleiteten, eingeführt (Sach 8 19): 9. Ab, Tempelzerstörung; 10. Tebet, Beginn der Belagerung Jerusalems; 17. Tammuz, Eroberung Jerusalems, und 3. Tischri, Ermordung Gedaljas (M Taan IV 6; b R hasch 18b). Zur Zeit des zweiten Tempels waren diese vier Fasttage aufgehoben (9. Ab?), wurden jedoch nach dessen Zerstörung wieder eingesetzt. In talmudischer Zeit riefen der Patriarch von Jerusalem oder die örtlichen Führer bei Eintritt einer besonderen Notlage (vor allem Trockenheit) ein allgemeines Fasten aus (vgl. M Taan III 9 und j Taan 66d, 49f. — Bericht aus der Amtszeit der Patriarchen Schim'on ben Schataḥ und Ḥoni ha-Me'aggel [um 100 v. Chr.]). Für das allgemeine Fasten bei Ausbleiben des Regens überliefert die Mischna eine genaue Fastenordnung (M Taan I 4 ff.; II 1 ff.; b Taan 11b und 12b). Die Festsetzung eines Fasttages auf den Gedenktag eines freudigen Ereignisses ist verboten. Deshalb legte Ḥananja ben Ḥizkija ben Garon (Anfang 1. Jh. n. Chr.) ein Verzeichnis der Fasttage an (מגלת תענית). Später trat dieses Verzeichnis außer Kraft — nur am Sabbat, an Ḥanukka und an Purim (b R hasch 18b—19b), an Feier- und Festtagen sowie Halbfeiertagen und am

Monatsbeginn ist Fasten verboten (M Taan II 10; j Taan 66a, 51—53; b Taan 17b). Fällt einer der allgemeinen Fasttage — ausgenommen der Sühnetag — auf einen Sabbat, so wird auf den Sonntag verschoben (b 5a; b Erub 41a); nur das Esther-Fasten wird auf den vorangehenden Donnerstag vorverlegt (Or ḥ 686, 1). Für den 9. Ab ist die Verschiebung belegt in j Scheḥ 47d, 65f. und j 70c, 15f. Das wesentliche Zeremoniell bestand an allgemeinen Fasttagen im Blasen mit Trompeten (M Taan III 1f.; M R hasch III 4; Mai, MT תענית 1, 4ff.). Von R. Eli'ezer wird berichtet, er habe, als man einst in Lydda ein Fasten an Ḥanukka ausrief, sich das Haar geschoren d. h. das Fasten nicht beachtet (j 70c, 4f.).

Das Fasten des einzelnen ist eine freiwillige Bußübung. Nach Mai, MT הלכות תענית 1, 6 soll sich der von einer Not Bedrängte ein Fasten auferlegen. Fasten gilt als Pflicht, wenn man es sich am vorangehenden Tage, anschließend an das Minḥa-Gebet, auferlegt hat (b Taan 12a). Zu den Einzelfasten gehört auch der bereits im Talmud (b Schab 11a) erwähnte Brauch, nach einem bösen Traum zu fasten. Man darf dieses Fasten sogar am Sabbat halten, muß jedoch dann noch einen weiteren Fasttag wegen der Verletzung des Sabbat hinzufügen (b Taan 12b). Die Dezisoren versuchen, diesem Fasten auszuweichen (Or ḥ 288, 4f.). Von altersher pflegte man an den Todestagen der Eltern sowie am Todestage des Lehrers zu fasten (b Ned 12a). Dieses Einzelfasten wird in der Regel auf Montag oder Donnerstag gelegt (vgl. Luc 18 12; Apg 8 1). Jüngeren Datums ist der Brauch, daß Braut und Bräutigam am Hochzeitstag fasten (Eḥ ha'ez 61, 1) sowie der Brauch, am letzten Tage des Monats zu fasten, sog. »kleiner Sühnetag« (Kommentare zu Or ḥ 418). Über das Fasten mancher Frommer an Gedenktagen trauriger Ereignisse vgl. 'Aruk und Ṭur Or ḥ 580. Zum Ganzen vgl. M. FREIBERGER, Das Fasten im alten Israel, Zagreb 1927. Allzuviel Fasten wird von den jüdischen Religionslehrern nicht begünstigt, in gewissen Fällen sogar verboten. Über Fasten s. auch J. PREUSS, Biblisch-talmudische Medizin, Berlin 1911, S. 681—683.

I 3b ⁹Wörtl.: »Das Gabenausteilen an die Armen«. Die Verteilung von Liebesgaben an die Armen ist in Übereinstimmung mit Est 9 22 ein charakteristisches Merkmal des Purimfestes. Zu diesem Zweck wird eine spezielle Sammlung — מגבת פורים, מגבת פורים oder מצות של פורים genannt — durchgeführt (vgl. b B meṣ 78b, 106b; j 70b, 71; Tos I 5). Von dem so aufgebrachten Geld werden Nahrungsmittel gekauft und unter die Armen der Stadt verteilt. Diese Verteilung hat am Tage der Esther-Lesung zu erfolgen, auch wenn dieser Tag vor dem 14. Adar liegt, weil die Armen sie am Tage der Lesung erwarten; vgl. Tos I 4: אין ענייהם של עניים נשואות אלא ליום מקרא.

Als arm galt nach rabbinischem Recht, wer weniger als 200 Sus toten Kapitals besaß; konnte der Betreffende mit seinem Besitz

אָמַר ר' יְהוּדָה אֲמַתִּי מָקוֹם שְׁנֵי כְּנָסִים בְּשִׁנֵּי וּבְחֻמֵּי אֶבֶל מָקוֹם
שָׂאִין נְכָנְסִים לֹא בְּשִׁנֵּי וְלֹא בְּחֻמֵּי קוֹרִין אוֹתָהּ בְּזִמְנָה:

קִרְאוּ אֶת הַמְּגִלָּה בְּאֶדְר הָרִאשׁוֹן נִתְעַבְּרָה הַשָּׁנָה קוֹרִים אוֹתָהּ
בְּאֶדְר הַשֵּׁנִי:

Handel treiben, so waren 50 Sus die oberste Grenze (M Pea VIII 8f.). Hinsichtlich der Armenbehandlung gab es keinen Unterschied zwischen Juden und Nichtjuden (b Giṭ 61a).

I 3b ¹⁰Hof. pt. pl. von נָתַר »lösen, frei setzen« (vgl. Jes 58 6; Ps 105 20). Das Wort wird im rabbinischen Hebräisch oft in sekundärem Sinne gebraucht: »das Lösen aller Einschränkungen«, d. h. etwas erlauben. Es ist dann Gegensatz zu אָסוּר »gebunden, verboten«.

I 3c ¹R. Jehuda ben El'ai, 2. Jh.; STRACK, S. 129. Diese Mischna bezieht sich auf den letzten Teil der Mischna 1b dieses Kapitels und stand wohl ursprünglich auch dort (vgl. die Stellung der entsprechenden Toseftastelle!).

I 3c ²Temporales Adverb, gleich biblisch-hebräisch מָתִי, syr. emat[i]. Die Konzession an Dorfbewohner, die Esther-Rolle früher zu lesen, wird nur an solche Orte gemacht, an denen regelmäßig Markt gehalten wird.

I 3c ³s. Anm. 3 zu I 2.

I 3c ⁴Die Esther-Rolle.

I 3c ⁵Scil. festgesetzten Zeit. N: אֵין קוֹרִין אוֹתָהּ לֹא בְּזִמְנָה ist sicher spätere Abschirmung gegen Mißverständnisse.

I 4a ¹Zum jüdischen Kalender und zur Interkalation s. E. BARNETH, Einleitung zum Traktat Rosch ha-schana, S. 380—386, und A. ARZI, קִידוּשׁ הַחֹדֶשׁ וְעִבּוּר הַחֹדֶשׁ, in: Sinai, Jhg. 29, 1964/65, Bd. 56, S. 121—126.

Die Interkalation konnte aus drei Gründen vorgenommen werden (Tos Sanh II 2; vgl. b Sanh 10a und 11ab): עַל שְׁלֹשָׁה סִימָנִים מַעֲבֵרִין אֵת: הַשָּׁנָה עַל הָאֵבִיב וְעַל פִּירוֹת הָאֵילָן וְעַל הַתְּקוּפָה עַל שְׁנַיִם מֵהֶן מַעֲבֵרִין וְעַל אֶחָד מֵהֶן עַל שְׁנֵי מֵהֶן מַעֲבֵרִין אֵין מַעֲבֵרִין. Wenn vorauszusehen ist, daß die Ährenreife im Monat Nisan noch nicht eintreten wird, muß ein Monat interkaliert werden, da nach Dtn 16 1 Pesah im Nisan, im »Ährenmonat« (Abib), gefeiert werden muß. Ebenso ist es, wenn vorauszusehen ist, daß die Baumfrüchte am Wochenfest noch nicht reif sein werden, da nach Num 28 26

f) *Über die Verlegung auf den Markttag*

- 3c Rabbi Jehuda¹ sagte: Wann?² Wenn es ein Ort ist, an dem man montags³ und donnerstags³ Markt hält. An einem Ort aber, an dem man weder montags noch donnerstags Markt hält, liest man sie⁴ zu ihrer⁵ Zeit.

g) *Über die Lesung im zweiten Adar*

- 4a Hat man die Esther-Rolle im ersten Adar¹ gelesen und wurde das Jahr [nachträglich] interkaliert², [so] liest man sie im zweiten Adar [nochmals].

an diesem Fest die Erstlingsfrüchte dargebracht werden müssen. Und es ist auch so, wenn der Herbstanfang im Monat Tischri voraussichtlich nach dem Laubhüttenfest oder auch wenn der Frühlingsanfang voraussichtlich nach dem 16. Nisan, an welchem die 'Omergabe dargebracht werden soll, beginnen wird. Treffen zwei der genannten Fälle zusammen, so interkaliert man das Jahr; wegen nur eines Falles interkaliert man nicht.

Allgemein bestand die Auffassung, man dürfe nur den Adar interkalieren (b Sanh 12b). Es wird jedoch auch von anderen Monaten berichtet, die interkaliert worden sind (gegen RABBINOWITZ, der behauptet, daß nur der Adar interkaliert worden sei): Nisan (b Sanh 12b); Elul (b R hasch 19a). Dagegen meint R. Jehuda ha-Naši (j R hasch 58c, 53—55), der Monat Nisan und der Monat Tischri seien nie interkaliert worden. Hier handelt es sich jedoch nicht um Einfügung eines Monats, sondern um Zufügung eines 30. Tages (קדוש החודש), d. h. der Neumond Nisan wurde niemals auf den 31. Adar festgesetzt, weil der dem Nisan unmittelbar vorangehende Adar immer nur 29 Tage zählen darf; ebenso wurde der Neumond Tischri nie auf den 31. Elul festgesetzt, weil der Elul immer nur 29 Tage zählt. Seit Einführung des konstanten Kalenders beginnt das Jahr mit dem 1. Tischri.

In der Regel wurde die Esther-Rolle in einem Schaltjahr im zweiten Adar gelesen; war aber die Interkalation nach Purim vorgenommen worden (vgl. M Edu VII 7; Tos Sanh II 13), dann erhob sich die Frage, ob sie im zweiten Adar nochmals gelesen werden sollte. Die Tosefta (I 6) überliefert die Ansicht des R. Zaḳarja ben ha-Ḳaṣṣab, daß die Esther-Rolle in einem solchen unvorhergesehenen Falle nicht nochmals gelesen werden muß. Die endgültig angenommene Entscheidung (b 6b) stimmt jedoch mit unserer Mischna überein: die Lesung muß wiederholt werden. Durch die Einführung des konstanten Kalenders wurde die Möglichkeit eines solchen Falles aufgehoben. Heute hat der erste Adar 30, der zweite Adar 29 Tage. In einem Gemeinjahr hat der Adar 29 Tage.

אין בין אדר הראשון לאדר השני אלא קריאת מנילה ומתנות
לאביונים:

אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד:

I 4a ²Nitp. pf. von עבר »vorübergehen«, im Pi. kausativ (Hi 21 10), im Nitp. häufig im Mischna-Hebräisch als Pass. zum Pi. Es hat hier die spezielle Bedeutung »zum Schaltjahr bestimmt werden«. Reste dieser Konjugation finden sich im AT (vgl. Dtn 21 8: נכסד und Hes 23 48: נוסרו).

I 4b ¹Zu אלא ... אין vgl. A. KUSCHKE in: ZNW 43, 1950/51, S. 263.

I 4b ²In einem interkalierten Jahr, in dem Purim am 14. und 15. Adar II gefeiert wird, werden auch der 14. und 15. Adar I als Festtage angesehen. Leichenreden und Fasten sind auch im Adar I verboten. Die einzigen Unterschiede bestehen in der Verlesung der Esther-Rolle und der Verteilung der Armengaben, die nur im Adar II stattfinden.

I 5a ¹Diese Mischna gehört ursprünglich zum Traktat Beša. Nach der Tora ist jegliche Arbeit am Sabbat und am Feiertag verboten. Nahrungszubereitung für profane Zwecke ist jedoch nach oft ausgesprochener Ansicht nur am Sabbat verboten, am Feiertag dagegen erlaubt (vgl. Ex 35 3; Mat 12 1ff.; Tos I 7; b 7b; M Beš V 2; Tos Beš IV 4; b Beš 28ab; b Schab 60a, 124a, 137b; Dtn r 12, 20; Meḳ zu Ex 12 11. 16; Meḳ R. Schim'on zu Ex 12 16; Sifre zu Num 28 18; Mai, MT הלכות שבת י"ט 1, 4; SeMaG, לאוין 75; Or ḥ 495, 1). Nach R. Jehuda schließt das die Handlungen, die das Zubereiten von Speisen ermöglichen, ein (Tos I 7; j 71a, 29; b 7b; M Beš III 7, IV 2; M Ter VII 1; M Pes II 3; M Ket III 1; M B ḳam II 4—5). Über erlaubte und verbotene Tätigkeiten am Sabbat und am Feiertag s. W. GERBER, Beša, Berlin 1963, Anm. 21 und 22 zu Mischna V 2, S. 90ff. GERBER hat übersehen, daß eine Zubereitung nur für den jeweiligen Feiertag erlaubt ist, nicht etwa für einen darauf folgenden Tag. Auch bleibt er für seine Behauptung, diese Mischna habe »keine allgemeine Geltung« besessen, die Begründung schuldig. Ja er sagt sogar selbst in der Einleitung: »In der tannaitischen Zeit ist es dann erlaubt, am Feiertag Nahrung herzurichten ...«. (a. a. O., S. 4.) Wie der Sühnetag der

2. Die אין בין-Formeln

a) Über den Unterschied zwischen erstem und zweitem Adar

- 4b Der erste Adar unterscheidet sich vom zweiten Adar nur¹ durch das Lesen der Esther-Rolle und die Armengaben².

b) Über den Unterschied zwischen Feiertag und Sabbat

- 5a Der Feiertag unterscheidet sich vom Sabbat¹ nur hinsichtlich der Nahrung[szubereitung]².

Sabbat der Sabbate ist, so ist auch der Sabbat der Feiertag der Feiertage. Wäre die Nahrungszubereitung am Feiertag nicht erlaubt, müßte ihm, wie dem Sabbat, ein »Rüsttag« vorausgehen. Die Erlaubnis der Nahrungszubereitung am Feiertag ist also eine Erleichterung, die in der Natur der Sache begründet liegt; es ist nicht einzusehen, wieso ihr keine allgemeine Geltung zugekommen sein soll.

I 5a. ²Wörtl.: »Speise einer Person«, Gen. obj. Zwei ähnliche Konstruktionen finden sich schon im AT, Ob 1 10 **מחמס אחיך** »die gegen den Bruder begangene Gewalttat« und Ps 51 19 **זבחי אלהים** »die Opfer, die Gott zugedacht sind«. Der Ausdruck **אוכל נפש** gründet in der hinsichtlich Pesah gegebenen Erlaubnis Ex 12 16 **אך אשר יאכל לכל נפש** und wurde von den Rabbinen auch auf andere Festtage ausgedehnt.

Die Speisezubereitung am Feiertag ist nur für diesen Tag gestattet. Wenn der auf den Feiertag folgende Tag ein Sabbat ist, darf man nur dann die Speisen für den Sabbat vorbereiten, wenn man vor Eintritt des Festtages damit begonnen hat. Man darf die Arbeiten an diesem Tage also nicht erst in Angriff nehmen, sondern nur fortsetzen und zum Abschluß bringen. Eine solcherart zubereitete Speise wird **ערוב תבשילין** genannt.

I 5b ¹Im spätrabbinischen Schrifttum gewöhnlich **יום כיפור**. Die übliche Übersetzung des Wortes mit »Versöhnungstag« entspringt wohl dem synagogalen Brauch, sich an diesem Tage mit seinem Mitmenschen auszusöhnen, ihm zu verzeihen usw. Die eigentliche Bedeutung des Tages liegt jedoch in der Absicht zu sühnen, um Versöhnung mit Gott zu erlangen. Die Versöhnung mit Gott ist eine notwendige Folge; die Sühne, die Tilgung der Schuld (vgl. syr. kefar »wegwischen, verleugnen«) vor Gott, ist das Grundanliegen des Tages. Vgl. b Jom 85b: »Die Sünden, die der Mensch gegen Gott begangen hat (d. h. die Gebotsübertretungen), sühnt der **יום הכפורים**; die Sünden aber, die der Mensch gegen seinen Mitmenschen begangen hat, sühnt der **יום הכפורים** **יום** erst dann, wenn man den Mitmenschen besänftigt hat (d. h. sich mit

אין בין שבת ליום הכיפורים אלא שנה ודונו בידי אדם ויה בהקרה:

ihm ausgesöhnt hat)«. Die Übersetzung »Sühnetag« ist daher dem gebräuchlicheren »Versöhnungstag« unbedingt vorzuziehen.

Der Sühnetag wird im Vergleich zum Sabbat als heiliger angesehen, weil er in der Tora Sabbat der Sabbate genannt wird (Lev 16 31; 23 32). Deshalb wird auch eine am Sühnetag vorsätzlich begangene Sünde mit einer härteren Strafe belegt, als eine am Sabbat vorsätzlich begangene Sünde.

Vor der Einführung des festen Kalenders konnte der Sühnetag auch auf einen Sonntag oder auf einen Freitag fallen (M Men XI 7; b Men 99b), und zwar, wenn Purim auf Montag bzw. Sonntag fiel (s. M I 2). Auffällig ist, daß die Tosafot (b Men 100b, ד' שני ימים) dies für unmöglich hielten.

I 5b ²וּדון ist im AT abstraktes Nomen mit der Bedeutung »Vermessenheit« (vgl. Dtn 17 12) im Gegensatz zu שגה »Versehen, Unachtsamkeit«. Der Talmud (b Jom 36b) gibt folgende Erklärung zu Lev 16 21: עונות אלו הזדונות ... פשעים אלו המרדים ... חטאות אלו השגגות. Raschi (z. St.) erklärt המרדים »העושה להכעיס: die Handlung, die aus Trotz geschieht (um zu kränken)«, vgl. auch b Sanh 27a. Das Sündenbekenntnis lautet: חטאתי עויתי ופשעתי (die je leichtere Sünde vorausgeschickt, vgl. Ps 106 6 und Dan 9 5 [רשע = עוה]), nach einer anderen Ansicht: עויתי פשעתי וחטאתי (vgl. Lev 16 21 und Ex 34 7). Demnach bedeutet die angezogene Joma-Stelle: »עוה ist Frevel aus Übermut, פשע Sünde aus Widerspenstigkeit und חטא ein durch Irrtum oder Versehen begangener Fehler«. Vgl. auch b Jom 36b (Gebet Mosis): עשה להם זדונות כשגגות »rechne ihnen die Freveltaten [so gering an] wie die Vergehen« (mit Bezug auf Ex 34 7, wo die schwerere Sünde der leichteren vorangeht).

I 5b ³Die vorsätzliche Entweihung des Sabbats (z. B. durch Arbeit, vgl. b Schab 119a; b Sanh 50b) wurde durch die jeweils zuständigen Gerichtshöfe geahndet. Im AT ist eine solche Strafbestimmung Num 15 32-38 überliefert, nämlich die desjenigen, der überführt wurde, am Sabbat Stöcke eingepflockt zu haben.

I 5b ⁴Inf. Hif. von כרת, ist die volle Form des gebräuchlicheren כרת (abgeleitet von Num 15 31: כריתות), »Ausrottung«, göttliche Bestrafung durch vorzeitigen oder plötzlichen Tod. Die volle Form wird speziell dann gebraucht, wenn כ vorausgeht, und besonders in palästinischen Texten (vgl. SEGAL, § 116, S. 58 und § 288, S. 131). Mek,

c) Über den Unterschied zwischen Sabbat und Sühnetag

- 5b Der Sabbat unterscheidet sich vom Sühnetag¹ nur dadurch, daß die vorsätzliche Entweihung² des einen durch Menschenhand³, [die vorsätzliche Entweihung] des anderen durch Austilgung⁴ [geahndet wird]^{5 6}.

Parascha בא 12, erklärt כרת richtig als »Abschneiden des Lebens«:
אין הכרתה אלא הפסק הנפש.

Während die Verurteilung wegen der Entweihung des Sabbats durch die Gerichtsbehörde erfolgt, ist die für vorsätzliche Entweihung des Sühnetages von der Tora angedrohte Ausrottung eine Gott vorbehaltene Strafe.

כרת ist eine einmalige Bestrafung ohne jeden Bezug auf Sühne und damit eine weit schwerer wiegende Bestrafung als die durch den Gerichtshof angeordnete, die ja als Sühnemaßnahme gedacht ist. j Pea 15d, 66f. heißt es im Hinblick auf עונה בה in Num 15:31: מלמד שהנפש נכרתה: »Diese Schriftstelle besagt, daß die Seele [aus diesem Leben] vertilgt werde, während ihre Sünde [ungesühnt] an ihr hafte«; ähnlich b Sanh 64b im Hinblick auf הכרת תכרת in Num 15:31: הכרת בעולם הכרת תכרת die Vertilgung aus dieser Welt und תכרת die Vertilgung aus der zukünftigen Welt«, d. h. R. 'Aqiba folgert aus der Hinzufügung des Verbum infinitum zum Verbum finitum die doppelte Art der Vertilgung. Darüber hinaus unterscheidet das rabbinische Judentum zwei Arten von כרת: כרת דיומי »Vertilgung des Tages«, d. h. plötzlichen Tod, und כרת דשני »Vertilgung der Jahre«, d. i. vorzeitigen Tod. Nach rabbinischer Auffassung sind von den in Ps 90:10 genannten 80 Lebensjahren des Menschen 20 Jahre abzuziehen, in welcher Gott weder züchtigt noch ausrottet (beim jugendlichen Menschen). Die Straffähigkeit des Menschen beträgt also 60 Jahre. Da aber כרת »in gleiche Hälften teilen« bedeutet, müssen zu den 20 Jahren der Strafunfähigkeit des Menschen noch 30 Jahre hinzugezählt werden, so daß sich für den Ausrottungstod das 50. Lebensjahr ergibt (j Bik 64c, 53 und j Sanh 30b, 36f.; vgl. auch Anm. 4 zu II 4a). כרת דשני tritt somit nach rabbinischer Auffassung im 50. Lebensjahre ein. b M kaṭ 28a: מת בחמישים (מת בהיכרת) »stirbt einer in den fünfziger (!) Jahren, so ist es ein Tod der Ausrottung«. Im folgenden wird berichtet, R. Josef habe, als er 60 Jahre alt geworden war, ein Fasten für seine Kollegen abgehalten, da er sicher die Grenze der Ausrottung überschritten habe. Abbaje, der zugegen war, sagte zu ihm: »Sicher, du hast die Ausrottung der Jahre überschritten, aber bist du gewiß, daß du auch die Ausrottung der Tage überschritten hast?«. Darauf antwortete R. Josef: »Halte wenigstens die Hälfte davon in

אין בין המוֹדֵר הַנִּיחַ מַחְבִּירוֹ וְלַמּוֹדֵר מִמֶּנּוּ מֵאֲכָל אֶלָּא דְרִיסַת
הַרְגָּל וְבָלִים שְׂאִין עוֹשִׂין בָּהֶן אוֹכֵל נֶפֶשׁ:

Händen!«, d. h. gib zu, daß ich gewiß dem vorzeitigen Tod entronnen bin. Aus diesem Bericht erhellt, daß mit **בַּחֲמִשִּׁים שָׁנָה** nicht nur das 50. Lebensjahr, sondern der Zeitraum zwischen Beginn des 50. bis zur Vollendung des 59. Lebensjahres zu verstehen ist. Vgl. auch j Bik 64c, 62f.: Samuel starb im 52. Lebensjahre den Ausrottungstod. Damit ist auch die von den Tosafot zu b M kaṭ 28a, **ד' מַת**, gestellte Frage geklärt. Außerdem kann man e silentio folgern, daß der plötzliche Tod vom 21. Lebensjahre an in jedem Lebensalter eintreten kann.

Nach der Tora werden 36 Vergehen mit Ausrottung bestraft (b Sanh 104a). Sie gliedern sich in 34 Übertretungen von Verboten und 2 Unterlassungen von Geboten (vgl. Mai zu Ker 1,1); letztere sind das Unterlassen des Pesahopfers und das der Beschneidung. Kommen in der Tora zwei Verbote vor, bei denen nur einmal die Strafe der Ausrottung genannt ist, so werden sie behandelt, als stünde bei jedem dieser Verbote die Strafe der Ausrottung (z. B. Ex 30 32; j Schab 9d, 13; b Ker 3a). Die Behandlung dieser 36 Vergehen im einzelnen erfolgt im Traktat Keritot (von **כְּרִיתָה**, da von **כרת** als Verbum infinitum kein Plural gebildet werden kann).

I 5b ⁵Zu dieser Mischna vgl. noch b 7b; j 71a, 36—61; 72c, 40; j Ter 44d, 13f.; j Ket 27c, 11f.; Mai, MT הלכות שבייתה י"ט 1, 2; SeMaG, לאין 68; Or ḥ 611, 2.

I 5b ⁶R. Neḥonja ben Haḳana (1. Jh. n. Chr.) folgert, daß der Sühnetag hinsichtlich des Schadenersatzes dem Sabbat gleicht (**יום הכפורים**); **הרי הוא כשבת לתשלומין**; Tos I 7; Tos B ḳam VII 18; Tos Ket III 5; b Schebu 33a). Der Ga'on Elijjahu aus Wilna erklärt diesen Passus in seinen Haggahoṭ zu Tos I 7, indem er b Pes 29a, 32a, b Ket 30a und b 7b (alle wörtlich übereinstimmend) anführt: »R. Neḥonja ben Haḳana behandelte den Sühnetag hinsichtlich des Schadenersatzes wie den Sabbat. Wie einer wegen Sabbatentweihung die Todesstrafe verschuldet hat, vom Schadenersatz aber befreit ist, so ist er auch wegen des Sühnetages straffällig, aber vom Schadenersatz befreit.« Diese Entscheidung folgt der Regel **מִיָּה בִּדְרַבָּה מוֹנִיָּה** d. h.: wer zwei Strafen zu erleiden hat, »bei dem wendet man die strengere an«; vgl. b Giṭ 52b u. ö. (b Ket 32b folgert aus Dtn 25 2, daß man immer nur eine Strafe

d) *Über den Unterschied zwischen המודר הנאה und המודר מאכל*

- 6a Zwischen demjenigen, dem die Nutznießung¹ [eines Gegenstandes] seitens seines Mitmenschen durch ein Gelübde untersagt wurde², und demjenigen, dem [die Annahme] eines Nahrungsmittels³ seitens seines Mitmenschen durch ein Gelübde untersagt wurde, besteht nur der Unterschied des Betretens [des Landes] und [des Gebrauchs solcher] Gefäße, die nicht zur Nahrungszubereitung dienen⁴.

verhängen kann). In b Ket 30b wird die Folgerung Neḥonjas aus Lev 20 4f. abgeleitet: »Die Tora [d. i. Gott] sagt: Meine Strafe der Austilgung ist eurer gerichtlichen Todesstrafe gleichzusetzen. So, wie einer, der eure Todesstrafe zu erleiden hat, vom Schadenersatz befreit ist, ist er auch, wenn er meine Bestrafung der Austilgung zu erleiden hat, vom Schadenersatz befreit.«

I 6a ¹Nomen einer aramäischen Wurzel **הנא** oder **הני**, syr. *henā*, hebr. **הנה** »genießen«, Pi. »einem Nutznießung verschaffen«. **הנאה** bzw. **הנייה** ist demnach »Nutznießung, Genuß«. In palästinischen Texten wird meist die Form **הנייה**, in babylonischen die Form **הנאה** gebraucht.

An unserer Stelle ist **הנאה** adverbialer Akkusativ.

I 6a ²**מודר** ist Hof. pt. von **נדר** »geloben«. Im Biblisch-Hebräischen kommt die Wurzel **נדר** nur im *Qal* vor. Im Mischna-Hebräischen gewinnt das Wort stärkere Bedeutung:

- a) Nif. »gelobt werden«, z. B. I 10.
- b) Hif. »ein Gelübde auferlegen«, z. B. M Ket VII 1.
- c) Hof. »durch ein Gelübde gebunden werden«.

Die Vorschriften über Gelübde werden im Mischnatraktat Nedarim ausführlich behandelt. Die Rabbinen erklären vier Arten von Gelübden als nicht bindend, d. h. keiner besonderen Auflösung bedürftig (M Ned III 1; b Ned 20b—21a):

1. Gelübde, die nur als Ansporn dienen und deshalb von vornherein nicht ernst gemeint waren;
2. Gelübde, die auf Übertretung oder Erdichtung beruhen;
3. Gelübde, die auf Irrtum oder Vergessen beruhen;
4. Gelübde, deren Erfüllung infolge nachträglich eingetretener Verhältnisse unmöglich geworden ist.

Ein Gelübde ist eine aus religiösen Motiven freiwillig eingegangene Verpflichtung. Das AT bietet einige Beispiele: Gen 28 20 ff.; Dtn 23 22; Ri 11 30 ff.; I Sam 1 11 ff.

אין בין נדרים לנדבות אלא שהנדרים חייבים באחריותן ונדבות אינן חייבים באחריותן:

Zwei Hauptarten von Gelübden werden unterschieden (Mai, MT הלכות נדרים 1, 1f.):

1. נדר הקדש »Gelübde der Zueignung«. Hierbei handelt es sich um ein Versprechen Gott gegenüber, ein Opfer, einen Dienst, eine Gabe von Gold oder Silber, Häusern oder Land, Vieh oder Personen (Lev 27 1-29). Die נדבה gehört ebenfalls in diese Gruppe.

2. נדר אסר »Gelübde des Verbotes«. Hierbei handelt es sich um ein Gelübde der Enthaltung (Num 6 1-21; 30 3). Derjenige, der ein solches Gelübde ablegt, erklärt: »Ich enthalte mich der Nutznießung dieses Gegenstandes, als sei sie verboten«. Diese Art des Gelübdes wurde oft mit einem Eid verbunden (vgl. Num 30 3; Apg 23 21).

Gelübde können sowohl von Männern als auch von Frauen eingegangen werden. Knaben erreichen die Mündigkeit, Gelübde einzugehen, wenn sie 13 Jahre und 1 Tag alt sind (בר מצוה; zur Formulierung vgl. שו"ת des R. Jehuda Menz, Nr. 9), Mädchen, wenn sie 12 Jahre und 1 Tag alt sind (vgl. auch Anm. 4 zu II 4a); gegen LEVY, Bd. IV, S. 284, Kol. a. Ein Vater kann das Gelübde seiner jungfräulichen Tochter und ein Ehegatte das Gelübde seiner Frau für nichtig erklären, von diesem Recht der Nichtigkeitserklärung aber nur an dem Tage Gebrauch machen, an dem er von diesem Gelübde hört (Num 30 2-12). Sonst können Gelübde nur von einer Rabbinatsbehörde für nichtig erklärt werden.

Das Gelübde der Enthaltung kann man der Tora zufolge nur sich selbst auferlegen. Aber schon in früher Zeit hat sich der Brauch entwickelt, daß man ein solches Gelübde auch einem anderen auferlegen kann, wenn dieser es durch »Amen« annimmt (Mai, MT הלכות נדרים 5, 3). So kann man einem anderen die Nutznießung irgendeines Gegenstandes, der einem selbst gehört, untersagen, wenn man seinen Besitz, soweit er die andere Person betrifft, als קורבן erklärt. M Ned V 6 wird ein Beispiel zitiert: Der Sohn geht ein Gelübde solcher Art gegen seinen Vater ein. Im NT spricht sich Jesus entschieden gegen solche Gelübde aus (Marc 7 1-13; Mat 15 1-11).

Die vorliegende Mischna unterscheidet zwischen der strengen und der weniger strengen Form dieses Gelübdes. Es ist streng, wenn dem A die Nutznießung eines Gegenstandes aus dem Besitz des B, der eben diesen Besitz — was auch immer es sein mag — dem A gegenüber mit einem Gelübde belegt hat, untersagt ist. In diesem Falle darf A nicht einmal das Grundstück bzw. die Ländereien des B betreten. Das Gelübde ist

e) Über den Unterschied zwischen **נדר** und **נדבה**

- 6b Die Gelübde¹ unterscheiden sich von den Spenden² nur dadurch, daß die Gelübde ersatzpflichtig³ sind, während die Spenden nicht ersatzpflichtig sind⁴.

weniger streng, wenn dadurch dem A nur untersagt ist, Nahrungsmittel von B anzunehmen. In diesem Falle darf A das Grundstück bzw. die Ländereien des B betreten und sogar Gefäße von B entleihen, sofern sie nicht zur Nahrungszubereitung dienen.

Auf Grund des sachlichen Inhalts und der Tatsache, daß M Ned IV 1 die vorliegende wie auch die folgende Mischna (6b) genauer wiedergibt, darf wohl geschlossen werden, daß I 6a—b in unserem Zusammenhang sekundär sind.

I 6a ³S. Anm. 2 zu I 5a.

I 6a ⁴Zu dieser Mischna vgl. noch b 8a; b Ned 32b; Mai zu M Ned VI 3; SeMaG, **לאין** 442; Jo de'a 221, 1.

I 6b ¹S. Anm. 2 zu I 6a.

I 6b ²Die Rabbinen scheiden streng zwischen **נדר** »Gelübde« und **נדבה** »freiwilliger Gabe, Spende« (vgl. M Kīn I 1; Mai, MT הלכות נדרים 1, 1f.; b Men 2a; b Zeb 2a und 4b).

Ein **נדר** liegt dann vor, wenn jemand sagt: »Ich verpflichte mich« (**עלי**); sagt er aber: »Dieses ist [ein Opfer usw.]« (**ו**), so handelt es sich um eine **נדבה**. Der einzige Unterschied zwischen beiden besteht darin, daß **נדרים** auch bei Verlust (durch Tod oder Diebstahl) verpflichten, **נדבות** jedoch nicht; denn der Gelobende hat einen bestimmten Gegenstand bezeichnet, und seine Verpflichtung bezieht sich nur auf diesen. Geht er dieses Gegenstandes verlustig, so ist er seines Gelübdes enthoben.

I 6b ³Ein **אחראי** verwandtes Nomen von **אחר**. Es bezeichnet die Möglichkeit der Verpfändung (z. B. hypothekarisch verpfändete Häuser). In legalem Sinne bezeichnet dieses Wort verpfändetes Eigentum; im allgemeinen Sinne kommt ihm die Bedeutung »Verpflichtung, Haftung, Verantwortlichkeit« zu. Vgl. auch b Men 109a: **נתחייב באחריותו** »er ist zum Ersatz [des Verlorengegangenen] verpflichtet«.

I 6b ⁴Zu dieser Mischna vgl. auch b 8a; Mai, MT הלכות מעשה הקרבנות 14, 5; SeMaG, **עשן** 185.

I 7a ¹Pt. **קל** von **זוב** »fließen, Ausfluß haben«, ist ein an Gonorrhoe Erkrankter (Einzelheiten bei J. PREUSS, Biblisch-talmudische Medizin, Berlin 1911, S. 409—413; zu **זבה** S. 434f.), vgl. arab. und syr. **ḡab** »fließen«. Die Krankheit selbst heißt **זיבה**. Aus Tos Zab II 4 geht

אין בין זב הרוֹאֶה שְׁתֵּי רֵאיוֹת לְרוֹאֶה שְׁלוֹשׁ אֶלָּא קוֹרְבָּן:

deutlich hervor, daß es sich bei dem genannten Ausfluß nicht um Sperma handelt, also keine Pollution vorliegt (vgl. auch Tos Kel B 10a I 3 und M Naz IX 4). Zu זב, זבה und זיבה vgl. auch W. BUNTE, *Zabim*, Berlin 1958, S. 98—101.

Die Gesetze, die sich auf die körperliche männliche Unreinheit beziehen, werden Lev 15 1-15 aufgezählt. Nach den Vorschriften ist ein Mann, der unter dem Anfall eines Ausflusses leidet, an sich selbst unrein; also wird alles, was mit ihm direkt in Berührung kommt, unrein (vgl. Tos Kel B 10a I 3). Unmittelbar nach seiner Genesung muß er sieben Tage der Reinigung einhalten und am achten Tage zwei Tauben als Opfer darbringen — die eine als Sündopfer und die andere als Brandopfer (Lev 15 14). Über die Zeremonie der Reinigung s. M Neg XIV 1.

Die Rabbinen folgerten aus Lev 15 3, wo dreimal das Wort זיבו vorkommt, daß einer drei Anfälle gehabt haben muß, bevor er formell zu einem wirklichen Zab (זב גמור) erklärt werden kann und die in Lev 15 angeführten Beschränkungen auf ihn zutreffen. Nach M Zab II 3 gilt einmaliges Abfließen aus der Urethra als Pollution, auch wenn es bei schlaffem Penis erfolgt (vgl. Tos Zab II 4: »זיב kommt aus schlaffem, Sperma aus erigiertem Penis«). Ist der Ausfluß zwei- oder dreimal innerhalb eines Tages erfolgt, so gilt der Kranke als Zab. b B 10a 24a spricht von dreimaligem Ausfluß an einem oder an drei aufeinanderfolgenden Tagen. Hat der Flußbehaftete nur zwei Anfälle gehabt, ist er kein זב גמור und nicht verpflichtet, am achten Tage seiner Reinigungszeit Opfer darzubringen (M Zab I 1f.).

Während es beim Manne gleichgültig ist, ob der dreimalige Ausfluß an einem oder an drei aufeinanderfolgenden Tagen statthatte, gilt die Frau nur dann als eine Zaba (זיבה) ist bei der Frau protrahierte oder atypische Blutung, s. J. PREUSS, a. a. O., S. 435), wenn sie innerhalb dreier Tage an jedem Tage mindestens einen Blutfluß hatte (b B 10a 24a; vgl. auch b Nid 37b). Auch Kinder können flußbehaftet sein (BARTENORA zu M Zab II 1; Tos Zab II 6).

Das nach der Genesung vorzunehmende Reinigungsbad in fließendem Wasser (Lev 15 13) kann, da es sich um ein rituelles Bad handelt, sogar am Sühnetag genommen werden (Tos Jom V 5). Der Ausfluß selbst gilt als unrein, ebenso Urin und Sperma des Kranken, da beiden Flüssigkeiten stets Ausfluß beigemischt sein muß; nicht aber Blut, das aus der Harnröhre fließt (b Naz 66a; J. PREUSS, a. a. O., S. 412,

f) *Über Flußbehaftete*

7a Zwischen einem Flußbehafteten¹, der zwei Anfälle² [an sich] beobachtet hat, und einem, der drei Anfälle beobachtet hat, besteht nur ein Unterschied hinsichtlich des Opfers³.

erklärt dies damit, daß *Filaria-Hämaturie* im Orient häufiger sei als Blutungen oder Blutbeimengungen bei Gonorrhoe). Beischlaf scheint man dem *Zaḥ* und der *Zaḥa* nicht untersagt zu haben (M Kel I 4: der Beischlaf mit einer *Zaḥa* verunreinigt den Mann sieben Tage, während der Beischlaf mit einem *Zaḥ* die Frau nur bis zum Abend — wie bei einem Gesunden — verunreinigt). Für die *Zaḥa* läßt sich jedoch ein Beischlafverbot aus Lev 15 25 ff. folgern: »sie soll wie in den Tagen ihrer Absonderung sein«, da Beischlaf zur Zeit der Menses untersagt ist. Über die *Zaḥa* vgl. auch Mat 4 20; Marc 5 25 und Luc 8 43.

Heilmittel gegen die **זיבה** werden in M Schab XIV 3 und b Schab 110ab angeführt. Die Blutungen der Frau sind, wie Lev 15 25 ff. (vgl. Ex r 1 34) deutlich macht, abnorm krankhaft und von der Menstruation prinzipiell verschieden. Auch hört ja die Unreinheit nicht sofort bei Aussetzen der Blutung auf, wie bei der Menstruation, sondern erst sieben Tage nach der letzten Blutung; außerdem muß bei der Menstruation kein Opfer gebracht werden (vgl. Tos I 11).

Nach Lev r 18 4 zu Num 5 2 wurden die Flußbehafteten wie *Šara'at*-Kranke behandelt und aus dem Lager verwiesen. Nach Tos Kel B 18 kam I 8 durften sie den Tempelberg nicht betreten. In talmudischer Zeit werden der *Zaḥ* und der *Šara'at*-Kranke unter dem Namen *Negaim* zusammengefaßt (vgl. Anm. 2 zu I 7b).

I 7a ²**ראה** wird in der rabbinischen Literatur als terminus technicus für »Pollution, Menstruation, Anfall eines Ausflusses« verwendet. Vollständig müßte es **קרי ראת** bzw. **דם נדה ראת** heißen.

I 7a ³Zu dieser Mischna vgl. auch b 8a; Mai, MT **הלכות מחוסרי כפרה** 2,6; dass. **הלכות אסורי ביאה** 6, 7f.; SeMaG, **עשין** 221; KRAUSS, TA I, S. 254 und S. 707, Note 438.

I 7b ¹Pt. Hof. von **סגר** »schließen, verschließen«. Zur Bedeutung s. Anm. 2 zu dieser Mischna.

I 7b ²Ein **מצורע** ist ein von **צרעת** befallener Kranker. Die Erklärung des Wortes **מצורע** ist darum von der Erklärung des Wortes **צרעת** abhängig. Die Symptome der **צרעת** und die Gesetze, denen ein **מצורע** unterlag, werden in Lev 13f. ausführlich behandelt. Der **מצורע** hatte die Pflicht, vor den Priestern zu erscheinen. Waren die Symptome seiner Krankheit nicht ausreichend genug entwickelt, so daß die Priester nicht imstande waren, eine genaue Diagnose zu stellen, wurde

אין בין מצורע מוסגר למחלת אלא פריעה ופרימה:

der Kranke sieben Tage eingeschlossen (d. i. abgesondert), danach erneut von den Priestern geprüft und, wenn es die Umstände erforderten, weitere sieben Tage eingeschlossen und dann entweder als an צרעת erkrankt erklärt oder als rein (d. h. hier nicht unbedingt geheilt!) entlassen. Die Tage des Eingeschlössenseins nennt man ימי הסגר; die Tage, an denen der Kranke nach erfolgtem Ausspruch der Priester als an צרעת erkrankt gilt, heißen ימי החלט (j M kat 82c, 46—51).

Die Identifizierung der biblischen Šara'at mit einer der bekannten Krankheiten ist bis heute noch nicht gelungen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß es sich um eine heute nicht mehr auftretende Krankheit handelt. Nur soviel steht nach Lev 13 fest, daß es sich um eine Dermatose handeln muß.

Zu den zahlreichen Deutungsversuchen s. J. PREUSS, Biblisch-talmudische Medizin, Berlin 1911, S. 369—390, und Literaturverzeichnis. An neueren Erklärungsversuchen sind zu nennen: L. KÖHLER, Aussatz, in: ZAW 67, 1955, und M. A. SPIRA, Die Wertung des Sexus im Alten Testament, Diss. München 1964, S. 29. Der Artikel »Aussatz« im JL ist ein fehlerhafter und sehr einseitiger Abklatsch der Behandlung des Problems durch A. SACK (s. PREUSS, a. a. O.).

I 7b ³Pt. Hof. von חלט »mischen«, vgl. syr. ḥelat und arab. ḥalata; Hif. »als verfallen erklären«. Das Targum Jeruschalmi gibt Lev 13 11: וטמא durch ויסאיבניה ויחליטניה wieder. Sifra (ed. E. H. Weiß, Wien 1862, fol. 63a) bemerkt zu Lev 13 11: מלמד שאין מסגירין את המוחלט: רבי עקיבא מטמא: ומחליט. Vgl. auch j Naz 57a, 61: מצורע ודאי und j M kat 80c, 49: רבי עקיבא מטמא: ומחליט.

I 7b ⁴Vgl. Lev 13 45: וראשו יהיה פרוע »und das Haar seines Hauptes war wirr«. Der Talmud (b M kat 95a; vgl. auch Sifra, ed. E. H. Weiß, Wien 1862, fol. 67b) überliefert zweierlei Ansichten über die Bedeutung des Wortes פריעה. R. Eli'ezer ist der Meinung, פריעה bedeute »das Haar wild wachsen lassen« (אין פריעה אלא גידול שער), während R. 'Aqiba dieser Auslegung widerspricht und behauptet, פריעה bezeichne etwas, das nicht direkt mit dem Körper zusammenhängt (דבר שחוץ מגופו) und heiße »den Kopf unbedeckt lassen«, wie in Num 15 18: ופרע את ראש האשה. Die erstere Erklärung dürfte das Richtige treffen, vgl. assyr. pir'u »Sproß« und pirtu »Haupthaar«, ferner syr. pera' »sprossen« und arab. far' »dichtes Haupthaar«.

I 7b ⁷Der talmudische Terminus technicus **מצורע מוסר** wird von den Rabbinen aus den Worten **והסגיר הכהן** in Lev 13 4 abgeleitet. Das einzige biblische Beispiel ist Mirjam in Num 12 10-16 (vgl. Gen 1 100 7: **מה ימי המת ז' אף ימי החלט ז'**). Als Gegensatz gebraucht der Talmud den Ausdruck **מצורע מוחלט** von einer Person, die durch die Priester entweder nach der ersten Prüfung oder nach der Zeit des Einschließens als mit **צרעת** behaftet erklärt wurde. Solch ein **מצורע** war gezwungen,

אין בין טהור מתוך הסגר לטהור מתוך החלט אלא תגלת וציפורים:

außerhalb der Stadt zu leben, seine Kleider zu zerreißen und sein Haar wild wachsen zu lassen, er mußte seine Oberlippe bedecken und Vorbeigehende durch den Ruf »Unrein! Unrein!« (טמא! טמא!, Lev 13 45f.) warnen. Der Talmud will den Zuruf »Unrein!« nicht wörtlich genommen wissen, da nach der Lehre des R. Joschua' ben Levi niemand ein häßliches Wort aussprechen soll (b Pes 2a). Man verlangte daher, daß der Kranke statt »Unrein!« פרוש! »Abgesonderter!« rief (Sifra, ed. E. H. Weiß, Wien 1862, fol. 64c). Nach b Nid 66a macht der Kranke durch diesen Zuruf den Menschen seinen Schmerz bekannt, damit sie um Erbarmen für ihn zu Gott beteten (vgl. JOSEPHUS, Ant. III, 261—264). Die vier in II Kön 7 3 genannten Kranken waren מצורעים מוחלטים, ebenso König Azarja (oder Uzia), der in einem abseits der Stadt gelegenen Haus wohnte [בבית החפשת] (II Kön 15 5; II Chron 26 21). Da während der Zeit der Aussonderung eine Einschränkung des ehelichen Beischlafs nicht bekannt ist und dem König Azarja während dieser Zeit ein Sohn (Jotham) geboren wurde (b M kaṭ 7b; b Ker 8b), muß angenommen werden, daß die Frau das Exil des Mannes teilen durfte. Verboten ist der eheliche Beischlaf nur während der sieben Tage, die zwischen Genesung und definitiver Reinsprechung liegen (M Neg XIV 2; vgl. auch Lev 14 8). Als Begründung für dieses Verbot wird angegeben, er solle wie ein Gebannter (Sifra z. St.) und ein Leidtragender (Jalkuṭ z. St., Nr. 557) sein, denen der Beischlaf ja auch untersagt ist. b Jeb 64b empfiehlt jedoch, aus einer Šara'aṭ-kranken Familie keine Frau zu ehelichen — man glaubte also an die Vererbbarkeit der Krankheit. Nach b Jeb 4a hat eine Frau, deren Mann Šara'aṭ-krank wird, Anspruch auf Scheidung.

Zur Zeit der Mischna hat man die Isolierung des Kranken nicht so streng gehandhabt. Man ließ ihn zur Synagoge zu, trennte ihn aber von den übrigen Besuchern durch eine zehn Handbreit hohe Wand; der ihm zugemessene Raum war vier Ellen breit. Ferner mußte er als erster in die Synagoge hineingehen und sie als letzter verlassen (M Neg XIII 12; Tos Neg VII 11). Da schon in neutestamentlicher Zeit mindestens zehn Männer (מנין) notwendig waren, um Gottesdienst halten zu können, und sich nicht überall zehn Šara'aṭ-Kranke zusammenfanden (Luc 17 12), erwies es sich als unerläßlich, auch solchen Kranken die Teilnahme am Gottesdienst zu ermöglichen. Tos Neg VII 11 setzt regelmäßigen Besuch von Synagogen durch Šara'aṭ-Kranke voraus. Sonst aber war der Kranke für die Gemeinschaft

- 7c Zwischen dem [Kranken], der nach erfolgter Einschließung¹ [vom Priester] als rein erklärt [wurde], und dem [Kranken], der [erst, nachdem er der Krankheit längere Zeit] verfallen war², [vom Priester] als rein erklärt [wurde], besteht nur der Unterschied der [Haar]schur³ und [des Opfern] der Vögel⁴.

tot (b Ned 64b). Man hielt es nicht einmal für nötig, seiner in den zahlreichen Ritualvorschriften zu gedenken und ihn von den religiösen Funktionen besonders auszuschließen oder zu dispensieren wie z. B. die Geisteskranken, Blinden und Lahmen. Allerdings muß bemerkt werden, daß er als Unreiner ohnehin nicht kultfähig war. Der Aufenthalt des Kranken war vor der Stadt (II Kön 7 3). Tos Neg VII 14 wird diese Bestimmung eingeschränkt auf עיירות מוקפות חומה, was die Kommentare durch יהושע בן נון ergänzen; jedoch erscheint es im Zusammenhang sinngemäßer, darunter jede von Mauern umgebene Stadt in Palästina zu verstehen (so auch Mai, MT הלכות טומאת צרעת 10, 7). Vgl. auch Lev 13 46; M Kel I 7 mit Bartenora s. v. עיירות, Sifra תזריע 12 zu Lev 13 46 (ed. E. H. Weiß, Wien 1862, fol. 68a) und Sifra מצורע 4 zu Lev 14 40 (a. a. O., fol. 73c). Wagte sich der Kranke dennoch einmal in die Stadt, so konnte es geschehen, daß er mit Steinwürfen vertrieben wurde (Lev r 16 3). Wenn daher Jesus in das Haus Simons τοῦ λεπροῦ in Bethanien gehen konnte (Mat 26 6), so kann der Evangelist in Simon wohl nur einen geheilten Kranken gesehen haben (dagegen Luc 17 12: λεπροὶ ἄνδρες).

Der מצורע מוחלט konnte erst dann wieder in sein Haus zurückkehren, wenn er — nach erfolgter Genesung — durch die Priester für rein erklärt worden war. Das Ritual, das im Falle einer Reinigung vollzogen wurde, ist in Lev 14 überliefert. Es schließt unter anderem die Haarschur und das Opfer von zwei Vögeln ein. Aus der Angabe des R. Tarfon, der Priester war und selbst drei מצורעים מוחלים für rein erklärt hatte (Tos Neg VIII 2), sowie aus der Beschreibung der Heilung eines מצורע מוחלט durch Jesus (Marc 1 40-44; vgl. Mat 8 2-4 und Luc 5 12-14) geht hervor, daß die in Lev 13f. gegebenen Vorschriften im 1. Jh. n. Chr. noch praktiziert wurden. Nach der Zerstörung des zweiten Tempels waren sie nicht mehr in Gebrauch. Zu den Einzelheiten s. Tos Neg VIII 9; IX 1. 7—9.

I 7c ¹Die 7-tägige Einschließung des מצורע.

I 7c ²Das Verbleiben in einem Zustande; im Gegensatz zu הסגר.

I 7c ³S. Lev 14 9. Tikṭal-Form des Nomens; vgl. תלבשת Jes 59 17. Eine im Hebräischen und Aramäischen sehr seltene Form, die im Arabischen — vor allem als Infinitivform des 2. Stammes — oft vorkommt.

אין בין ספרים לתפילים ומזוזות אלא שהספרים נכתבים בכל
לשון ותפילים ומזוזות אינן נכתבות אלא אשורית:

I 7c ⁴Nach der vorliegenden Mischna sind מצורע מוסר und מצורע für alle in Lev 13f. vorgeschriebenen Gesetze als gleichwertig zu achten. Nur ist der מצורע מוסר nicht verpflichtet, sein Haar ungepflegt zu lassen und seine Kleidung zu zerreißen; auch braucht er nach der Reinigung sein Haar nicht zu scheren und keine Vögel zu opfern. S. Sifra, ed. E. H. Weiß, Wien 1862, fol. 62a, wo in Erklärung des biblischen Wortes וטהר zugefügt ist: מן הפריעה ומן הפרימה ומן התגלחת (vgl. auch M Kel I 5 und M Neg VIII 8). Die Parallelstelle in der Tos (I 16) befaßt sich lediglich mit dem Unterschied zwischen צרעת und צרעת eines Hauses (Lev 14 34 ff.).

I 8a ספרים ist der älteste und am häufigsten gebrauchte Ausdruck für den atlichen Kanon (Dan 9 2). Archäologie und Bibel zeigen jedoch, daß sich die alten Israeliten der Schrift auch zu profanen Zwecken bedienten (gegen BLAU, Einleitung, S. 1—6). In mischnischer Zeit unterschied man zwischen ספרים חיצונים und ספרי קדש; daß der Ausdruck ספרי קדש in den biblischen Schriften nicht vorkommt, kann nicht als Beweis gegen die Existenz profaner Schriftstücke gewertet werden. Löws Behauptung (Graphische Requisiten II, S. 109), ספרים beziehe sich nur auf die prophetischen Bücher der Bibel, wird dadurch widerlegt, daß die ältere rabbinische Literatur nur zwischen תורה und ספרים unterscheidet, so daß ספרים Propheten und Hagiographen einschließt (vgl. M III 1; M M kaṭ III 4). H. GRAETZ (Kohélet, Leipzig und Heidelberg 1871, S. 150ff.) trägt die Theorie vor, ספר beziehe sich auf den Pentateuch und ספרים umfasse Propheten und Hagiographen; die vorliegenden Quellen bieten jedoch keinen Anhaltspunkt, daß ספר nicht auch ein anderes biblisches Buch bezeichnen könne (vgl. M Erub X 3: היה קורא בספר על האסקופה — hier ist mit ספר ein beliebiges Buch der Bibel gemeint). Auch kann der Plural ספרים den Pentateuch einschließen (z. B. M B meṣ II 8: מציא ספרים קורא בהן אחת לשלשים יום). Dagegen ist BLAUS Feststellung (a. a. O.), der Plural ספרים — mit oder ohne bestimmten Artikel — bezeichne eine vollständige Sammlung biblischer Bücher und der Singular ספר immer nur ein biblisches Buch, nichts entgegenzuhalten (vgl. Tos Bīk II 15; Tos III 2; Tos Ab zara III 1; Tos Jad II 12).

Ursprünglich ist ספר Bezeichnung für das aus der Tierhaut gewonnene Schreibleder (vgl. akkad. šappartu »Fell des Ziegenbocks«). Man vgl. auch Pi. ספר in der Bedeutung »scheren«, b B kaṁ 83a;

h) Über den Unterschied zwischen Büchern und Tefillin und Mezuzot

- 8a. Bücher¹ unterscheiden sich von Tefillin² und Mezuzot³ nur darin, daß Bücher in jeder Sprache⁴ geschrieben werden [dürfen]; Tefillin und Mezuzot [dürfen] jedoch nur assyrisch⁵ geschrieben werden.

b Meila 17a; b Soṭ 49b. b Ab zara 27a (mit Tosafot) im Hitp. »sich das Haar schneiden, rasieren lassen«.

I 8a ²Die Ableitung des Wortes ist ungewiß. Manche verweisen auf **תפל** »zusammenfügen« und andere auf **פלל** »beten«. Da die Tefillin ursprünglich den ganzen Tag über getragen wurden, ist die Ableitung des Wortes von **פלל** sehr fraglich.

תפילין sind Phylakterien, die nach der rabbinischen Auslegung von Dtn 6⁸ am linken Arm (**תפילה של יד**) und am Kopf (**תפילה של ראש**) angelegt werden. Es handelt sich um zwei viereckige Pergamentkapseln, die während des Gebets durch einen Riemen (**רצועה**; vgl. Gen 14²³) oberhalb der Stirn bzw. am linken Oberarm befestigt werden. Die Kopftefilla besteht aus vier Gehäusen, in denen sich vier Pergamentröllchen befinden, auf denen je eine Parasche des Pentateuch geschrieben steht (Dtn 6 4-9; 11 13-21; Ex 13 1-10; 13 11-16). Die Handtefilla besteht aus einem Gehäuse (**בית**) und enthält diese vier Abschnitte auf nur einer Pergamentrolle. Die vier Gehäuse der Kopftefilla werden mit Hilfe einer Holzform aus einem Stück Leder hergestellt, das erst aufgeweicht und dann gedehnt wird. Zwischen den einzelnen Gehäusen muß sich ein Einschnitt befinden; sie dürfen nur an einem Ende zusammenhängen. Auch die Pergamentröllchen können durch einen Faden verbunden sein. Die Anordnung der Bibelabschnitte erfolgt so, daß sich rechts Ex 13 1-10 sowie 13 11-16 und links Dtn 6 4-9 sowie 11 13-21 befinden. Über das einzelne Gehäuse zieht man eine Klappe und erhält dadurch eine Öse, durch welche die Riemen zum Befestigen der Tefillin gezogen werden. Die Riemen müssen schwarz und aus Leder sein; ferner müssen sie vollkommen gebunden sein, dürfen also nicht durch einen Knoten verunziert werden. Sie hängen vorn herab (Hes 21 2). Auf der rechten und linken Seite der Kopftefilla befindet sich ein in Reliefform geprägtes Schin. Die rechte Seite der Riemen hat an der Kopftefilla die Form eines Dalet und an der Handtefilla die Form eines Joḏ, so daß sie mit dem an der Kopftefilla befindlichen Schin den Gottesnamen **שדי** ergeben. Angelegt wird zuerst die Handtefilla, dann die Kopftefilla; abgenommen wird zuerst die Kopftefilla, dann die Handtefilla, da die Kopftefilla einen höheren Heiligkeitsgrad besitzt als die Handtefilla.

Jeder Jude ist verpflichtet, Tefillin zu legen. Sie werden mit der rechten Hand gelegt, wie auch das Schreiben mit der Rechten erfolgt. Zum Tefillinlegen ist jeder geeignet, der auch zum Schreiben geeignet

רָבֵן שְׁמַעוֹן בֶּן נַמְלִיאֵל אוֹמֵר אֶךְ בְּסֻפְרִים לֹא הִתִּירוּ שְׂיָבְתָבוּ
אֶלָּא יְוֹנִית:

ist; wer nicht zum Schreiben geeignet ist, ist auch zum Legen ungeeignet. Zum Schreiben s. S. GANZFRIED, קסת הסופר (Vorschriften über das Schreiben von Torarollen, Tefillin, Mezuzot und Esther-Rollen nebst erläuternden Noten unter dem Titel לשכת הסופר), Eperies (Ungarn) 1902³. Zum Schreiben der Tefillin vgl. auch Tosafot zu b Schab 79b, ד"ה תפילין אגיל מי כתבן.

Der Ursprung der Tefillin kann bis in die soferische Zeit zurückverfolgt werden. Die älteste Erwähnung findet sich im Aristeeasbrief, der sie als alte Sitte bezeichnet (Letter of Aristeeas, ed. H. St. J. Thackeray, [London] 1900, S. 32, Vers 159). Auch Josephus (Ant. IV 213) kennt sie als alte Einrichtung. Im NT werden sie Mat 23 5 erwähnt. Die älteste rabbinische Erwähnung der Tefillin findet sich in Mek 17, wo berichtet wird, daß Schammai die Tefillin seines Großvaters getragen habe (j Erub 26a, 60 berichtet dasselbe von Hillel). In talmudischer Zeit wurden die Tefillin noch den ganzen Tag über getragen. So wird von Johanan ben Zakkai und seinem Schüler Eli'ezer berichtet, sie seien niemals vier Ellen ohne Tefillin gegangen (j Ber 4c, 10f.). Gamli'el II. diskutiert über das Tefillinlegen am Sabbat (M Erub X 1).

Über die Herkunft der Tefillin läßt sich nichts Bestimmtes aussagen. BLAU (Zauberwesen, S. 152) vermutet in ihnen Überreste magischer Praktiken (vgl. Mat 23 5; Phylakterien und Amulette stehen an zahlreichen Stellen der tannaitischen Literatur eng zusammen, z. B. M Schab VI 2 und Tos Kel B bat II 6); HOLTZMANN (Bera-kot, Gießen 1912, zu Ber III 3) bezeichnet sie als Stammeszeichen freier Männer. Vgl. auch Anm. 4 zu IV 8b.

I 8a ³Das Gesetz der Mezuzot wird aus Dtn 6 9 und 11 20 abgeleitet. מוֹחוֹת (Ex 21 6; Jes 57 8) werden die Pergamentröllchen genannt, die jeder Jude am linken Türpfosten seines Hauses in Augenhöhe anbringen soll (vgl. auch Ex 21 6). Sie enthalten den Text von Dtn 6 4-9 und 11 13-21. Die Pergamentröllchen befinden sich in einer länglichen Hülse aus Metall, Glas oder Holz, die in der Mitte einen Spalt aufweist, in dem ein Schin, als Symbol für den Gottesnamen שדי, zu sehen ist. Ursprünglich hat es sich wohl um Amulette gehandelt, die verhindern sollten, daß Dämonen das Haus betreten. Schon der Aristeeasbrief (ed. H. St. J. Thackeray, London 1900, S. 32, Vers 158) und Josephus (Ant. IV 213) erwähnen die Mezuzot als althergebrachte Sitte, und der Talmud enthält zahlreiche Hinweise auf diese Einrichtung.

I 8a ⁴Dieser Satz bietet zwei Schwierigkeiten:

1. בכל לשון bezieht sich auf die Sprache, אשרית aber auf die Schrift.

8b Rabban Schim'on ben Gamli'el¹ meinte: Auch die Bücher² hat man nur griechisch³ niederschreiben gestattet⁴.

2. Was bedeuten die Wörter **נכתבין בכל לשון**? Ist damit die Übersetzung biblischer Bücher in eine fremde Sprache oder nur die Transkription des hebräischen Textes mit anderen Schriftzeichen gemeint?

Zu 1. Dieses Problem entfällt, wenn man an eine Transkription des hebräischen Textes denkt.

Zu 2. BLAU (Einleitung, S. 80ff.) hat nachgewiesen, daß es schon sehr früh Transkriptionen hebräischer Texte gab. Die vorliegende Mischna scheint sich jedoch auf Übersetzungen zu beziehen. Dies wird noch gestützt, wenn man sich vor Augen hält, daß sowohl in Palästina als auch in der Diaspora des Hebräischen unkundige jüdische Gemeinden die Schriftlesung in der Synagoge in ihrer Muttersprache vornahmen (s. BLAU, Einleitung, S. 86f., und Tos IV 13). Die Juden Alexandrias und Kleinasien lasen die Schrift in Griechisch, ebenso die griechisch-jüdischen Gemeinden Palästinas. Manche Juden beteten sogar in griechischer Sprache (j Soṭ 21b, 62f.).

Die logische Unebenheit des Textes erklärt sich daher so, daß biblische Bücher in andere Sprachen übersetzt werden dürfen; Tefillin und Mezuzot dagegen dürfen weder übersetzt noch transkribiert werden.

I 8a ⁵Lit. für »Hebräisch«. Damit wird im Talmud die Quadratschrift bezeichnet, die die althebräische Schrift (**כתב עברי**) verdrängt hatte. Die ältere Schrift hatte winklige Formen und war bei den Moabitern, Hebräern und Phöniziern in Gebrauch. Unter dem Einfluß des Aramäischen wurde dann kurz vor der christlichen Ära die Quadratschrift eingeführt. Man nannte die neue Schrift **כתב מרבע** »Quadratschrift« oder auch **כתב אשורי** und **כתב אשורית** »assyrische Schrift«. Vgl. b 9a und b Sanh 21b. Der Jeruschalmi bietet (71b, 66—69 und 74f.) zwei verschiedene Erklärungen; zur ersten vgl. Tosafot zu b Ab zara 10, ד"ה **שאי להם**, die zweite ist wörtlich übernommen in Est r 4 12.

I 8b ¹Rabban Schim'on II. ben Gamli'el II., Vater des Jehuda ha-Nasi; s. STRACK, S. 130. Tannaite der 3. Generation und Vorsitzender des Synhedriums (seit ca. 140 n. Chr.). In seinen Lehren folgt er der Schule Hillels, dessen Hause er auch entstammt. Nach b Soṭ 49b war er beim Tode seines Vaters um 110 n. Chr. noch ein Knabe. b B meṣ 84b und 85a schildert ihn sein Sohn als bescheiden und demütig. Seine Entscheidungen beruhen auf dem in b B ḳam 79b überlieferten Prinzip »Man darf keine Anordnungen ergehen lassen, deren Befolgung für die Mehrheit nicht tragbar ist«. Seine halachischen Entscheidungen, die gemäß seiner Herkunft immer erleichternd sind, wurden bis auf drei Ausnahmen von den Gesetzeslehrern angenommen (b Giṭ 75a).

אין בין כהן משוח בשמן המִשְׁחָה לְמְרוֹבָה בְּגָדִים אֶלָּא פֶּר הַבָּא
עַל כָּל הַמְצוּת:

I 8b ²s. Anm. 1 zu I 8a.

I 8b ³יוֹנִית von יוֹן, Sohn des Jafet (Gen 10 12), Stammvater des griechischen Volkes (Ionien!).

I 8b ⁴Zu dieser Mischna vgl. noch b 8b; b Schab 115b; Mai, MT הלכות תפילין 1, 19; b 18a; j Schab 15c, 4.

I 9a ¹Die Targumim erklären und übersetzen das biblisch-hebräische מִשַּׁח, wo es von Priestern und Tempelgeräten vorkommt, nicht durch »salben«, sondern durch »erheben, weihen«.

Nachdem die Stiftshütte aufgestellt worden war, führte Moses seinen Bruder Aaron in das Amt des Hohepriesters ein, indem er ihn mit Öl salbte (Lev 8; 21 10). Daher wurde der Hohepriester כהן משוח genannt (vgl. Lev 4 3). Bis zur Regierungszeit Josias wurden alle Hohenpriester durch Salbung geweiht. In der Folgezeit unterschied sich der Hohepriester nur durch eine größere Anzahl von Gewändern vom gemeinen Priester, da Josia das zur Salbungszereemonie erforderliche Öl verborgen hatte (b Jom 52b; vgl. dazu F. GOLDMANN, Der Ölbau in Palästina in der tannaitischen Zeit, 24. Öl in der Halacha, in MGWJ 51, 1907, S. 138—140).

I 9a ²Die Kleidungsstücke, die die Priester während des Tempeldienstes anlegten, wurden בגדי כהונה genannt. Man unterschied drei Arten von Priestergewändern:

- a) בגדי כהן הדיוט — die Gewänder des gemeinen Priesters,
- b) בגדי זהב — die Gewänder, die der Hohepriester das ganze Jahr hindurch trug, und
- c) בגדי לבן — die Gewänder, die der Hohepriester am Sühnetag anlegte.

Zu a) Der gemeine Priester trug vier Gewänder (M Jom VII 5; gefolgert aus Ex 28 40 ff.; vgl. Raschi z. St.; Mai, MT כלי המקדש 8, 1): 1. כתנת — Unterhemd; 2. מכנסים — Hosen, Beinkleider; 3. מגבעת — Turban (M Jom VII 5; מצנפת); 4. אבנט — Gürtel.

Zu b) Der Hohepriester trug acht Gewänder (M Jom VII 5; gefolgert aus Ex 28 4. 36; vgl. Raschi z. St.; Mai, MT כלי המקדש 8, 1), die man mit dem Ausdruck בגדי זהב belegte, da vier von ihnen Goldbestandteile

i) *Über den Unterschied zwischen dem durch Salböl und dem durch
Kleider geweihten Hohepriester*

9a Der durch Salböl geweihte [Hohe]priester¹ unterscheidet sich von dem durch Kleidungsstücke² geweihten³ [Hohepriester] nur hinsichtlich des [Opfer]stieres, der in Ansehung aller Gebote⁴ [dargebracht wird]⁵.

enthielten: 1.—4.: wie der gemeine Priester; 5. **חושן** — Brustschild (mit Urim und Tummim); 6. **אפוד** — Schulterkleid oder Schürze (?); 7. **מעיל** — feines Untergewand; 8. **ציץ** — Quaste.

Zu c) Am Sühnetag trug der Hohepriester die gleichen vier Gewänder wie der gemeine Priester; nur mußten sie aus Leinen hergestellt sein (Lev 16⁴) und wurden darum **בגדי לבן** genannt (M Jom III 6; VII 4 u. ö.).

Als Materialien, aus denen die Priestergewänder gefertigt wurden, werden genannt: **זהב** — Gold, **תכלת** — azurblauer Stoff, **ארגמן** — Purpur, **תולעת שני** — karmesinroter Stoff und **שש** — Byssus.

Über Einzelheiten s. TE II, S. 330—336.

I 9a³ **מרובה** pt. Pu. von Pi. **כהן מרובה**. **רבה** ist die Benennung des nicht mit Salböl geweihten Hohepriesters. Es bedeutet nicht etwa der »Mehrbeleidete«, sondern der durch das Tragen der acht hohepriesterlichen Gewänder Geweihte.

I 9a⁴ Nach Lev 4² (**מכל מצות**) gebildeter Ausdruck. Lev 4³⁻¹² wird angeordnet, daß, wenn der Hohepriester das Volk zur Sünde verleitet hat, indem er eine falsche Entscheidung erließ, er bei der Entdeckung seines Irrtums einen Farren als Sündopfer darzubringen hat. Diese Mischna zeigt, daß der Hohepriester zur Zeit des ersten Tempels den gleichen religiösen Status hatte wie der Hohepriester zur Zeit des zweiten Tempels. Nur war der durch das Tragen der hohepriesterlichen Gewänder Geweihte nicht verpflichtet, solch ein Sündopfer darzubringen, da sich Lev nur auf den gesalbten Hohepriester bezieht.

I 9a⁵ Zur Erklärung des ganzen Passus vgl. Sifra **זב 2, 5**: **משיח אין** [Unter] **משיח** »לי אלא משהו בשמן המשחה מרובה בנדים מנן תלמוד לומר והכהן [Lev 6¹⁵] könnte man nur denjenigen [Priester] verstehen, der mit Salböl geweiht wurde [daß nur er das vorgeschriebene Minḥa-Opfer täglich darbringen müsse]; woher [ist aber erwiesen], daß dies auch von dem durch das Tragen der hohepriesterlichen Gewänder Geweihten gelte? Daher, daß **והכהן** [dabei] steht.«

Auf diese Baraita stützte R. Me'ir (b Hor 12a) seine Ansicht: **מרובה** »**בגדים מביא פר וגו'**« der durch das Tragen der hohepriesterlichen Gewänder Geweihte bringt bei Übertretungen einen »Farren« als Sündopfer dar« — wie der gesalbte Hohepriester (Lev 4³). Sifra selbst jedoch

אין בין כהן משמש לכהן שעבר אלא פר יום הכיפורים ועשרית האיפה:

(zu Lev 12) bemerkt ausdrücklich — mit Bezug auf den hier zuletzt genannten Bibelvers —, daß nur der mit Öl gesalbte, nicht aber der durch Gewänder geweihte Hohepriester einen Farren als Sündopfer darbringe: משיח יכול זה המלך תלמוד לומר הכהן אי הכהן יכול המרובה בגדים משיח [Unter] משיח könnte man den ‚König‘ verstehen, daher steht הכהן; [unter] כהן könnte man den durch die hohepriesterlichen Gewänder Geweihten verstehen, daher steht משיח.

I 9a ⁵Zu dieser Mischna vgl. noch b 9b; b Hor 11b; Mai, MT הלכות המקדש 4, 14.

I 9b ¹Pt. Pi. von שמש »amtieren, das [priesterliche] Amt ausüben, dienen«.

I 9b ²Den Tempeldienst konnte der Hohepriester das ganze Jahr hindurch ausüben — wann immer er es wünschte. Im Innersten des Heiligtums leistete er jedoch nur einmal im Jahre Dienst — am Sühnetag (Lev 16). Schon sieben Tage vor dem Sühnetag begab er sich in den Tempel. War er jedoch — z. B. durch levitische Unreinheit — an der Ausübung seines priesterlichen Amtes verhindert, so trat ein Stellvertreter für ihn ein und verrichtete den Sühnetagritus. Konnte der Hohepriester seine Pflichten wieder aufnehmen, zog sich der Stellvertreter zurück. Er wurde jedoch nicht wieder zum gemeinen Priester, sondern verblieb im Status eines Hohepriesters mit allen Privilegien dieses Amtes, ausgenommen die beiden in dieser Mischna erwähnten Fälle. Er wurde כהן שעבר genannt, »ein Priester, der vom Dienst zurückgetreten ist« — zum Unterschied vom משמש »dem amtierenden Priester«. Mit Rücksicht auf den hohen Dienst, den der כהן שעבר zeitweilig geleistet hatte, gewährten ihm die Rabbinen in Übereinstimmung mit ihrem Grundsatz: מעלין בקדש ואין מורידין »wir können [eine Person oder eine Sache] in einen höheren Zustand der Heiligkeit versetzen, aber nicht in einen niederen« (b Jom 20b) diese Würde. Josephus berichtet, daß Josef ben Ellem als Stellvertreter des Hohepriesters Matthias (5—4 v. Chr.) fungiert habe (Ant. XVII 166). In talmudischen Quellen wird häufig von solchen Fällen berichtet (vgl. b 9b; b Hor 12b; Tos Jom I 4; j Hor 47a, 33f.; j Jom 38d, 46—59; b Jom 12b). Von Juda ben Kamitus wird berichtet (j 72a, 58—62), er habe seinen Bruder, den Hohepriester Schim'on, vertreten (ca.

j) *Über den Unterschied zwischen dem diensttuenden und dem suspendierten Hohepriester*

- 9b Der diensttuende¹ [Hohe]priester unterscheidet sich vom suspendierten² [Hohe-]priester nur durch den Farren des Sühnetages³ und das Efa-Zehntel^{4 5}.

17—18 n. Chr.), und die Rabbinen hätten seiner Mutter zu ihrem einzigartig glücklichen Schicksal gratuliert, da sie Zeugen waren, daß ihre beiden Söhne zur gleichen Zeit als Hohepriester amtierten (vgl. b Jom 47a, wo **שמעאל** gelesen werden muß; Aboṭ de R. Naṭan 35; Lev r 20 11; JOSEPHUS, Ant. XVIII 34; H. GRAETZ, MGWJ 30, 1881, S. 51 ff.).

I 9b ³Lev 16 3 und 6 ff.

I 9b ⁴Das Efa-Zehntel wurde zusätzlich zu dem täglich von den Priestern gehaltenen Speiseopfer dargebracht (Lev 6 7 ff.). Und zwar brachte der Hohepriester jeden Tag 1/10 Efa feines Mehl dar, 1/20 am Morgen und 1/20 am Abend. Das Mehl wurde mit Öl vermischt und in einer Pfanne gebacken; dann zerbrach man die Fladen in Stücke, übergießte sie mit Öl und verbrannte sie auf dem Altar (Lev 6 12-16; 2 5-6). Später wurde dieses Speiseopfer — seiner speziellen Zubereitung wegen — **חביתים** genannt (d. h. »in einer Pfanne Gebackenes«); unter diesem Namen ist es dem Verfasser der Chronik bekannt gewesen (I Chron 9 31) und wird in der Mischna erwähnt (Tam I 3, III 3; Jom II 3, III 4; Men IV 5, XI 3; Mid I 4). Obwohl das ursprüngliche Gebot (Lev 6 13) von einem Opfer spricht, das vom Hohepriester am Tage seiner Amtseinführung dargebracht werden soll (**ביום המשיח אותו**), scheint es — nach M Tam, wo der Dienst in den letzten Jahren des Tempels beschrieben wird —, als habe der Hohepriester **חביתים** täglich als reguläres Opfer dargebracht. Die Rabbinen gleichen die Diskrepanz zwischen den Wörtern **ביום** und **תמיד** (Lev 6 13) dadurch aus, daß sie erklären, das Wort **ביום** meine, die Pflicht der **חביתים**-Darbringung beginne am Tage der Amtseinführung und werde während seiner befristeten Dienstzeit täglich weitergeführt (vgl. Sifra, ed. E. H. Weiß, Wien 1862, fol. 31a: **ביום שנמשח מביא עשירית האיפה עד עולם**). Diese Auslegung wird gestützt durch Lev 7 35 f. SCHÜRER (GJV II, S. 347 ff.) zeigt auf, daß dieses Opfer durch den Priester, der im Tempel zu amtierenden hatte, dargebracht werden konnte und daß es **חביתי כהן גדול** (»des Hohepriesters Speiseopfer«) genannt wurde, weil die Darbringung mit dem hohepriesterlichen Amt zusammenhing und die Kosten vom Hohepriester getragen werden mußten.

I 9b ⁵Zu dieser Mischna vgl. noch Mai, MT הלכות שגגות 15, 7.

אין בין בָּמָה גְּדוּלָה לְבָמָה קְטָנָה אֶלָּא פְּסָחִים:

זֶה הַקֶּלֶל כָּל שֶׁהוּא נִדָּר וְנִדָּב קָרַב בְּבָמָה וְכָל שֶׁאִינוּ לֹא נִדָּר
וְלֹא נִדָּב אִינוּ קָרַב בְּבָמָה:

I 10a ¹Vgl. griech. βωμός. **במה** ist eine auf einer Anhöhe errichtete Opferstätte, Ort des Heiligtums. Im AT kommt das Wort häufig vor und scheint ursprünglich Bezeichnung für einen »natürlich erhöhten Platz«, später für eine »künstliche Erhöhung« gewesen zu sein. Die **במה** diente zur Darbietung von Opfern an Gott oder an Götzen. Man hat angedeutet, daß die erhöhten Plätze ursprünglich Grabmale gewesen seien — Felsen dienten oft als Begräbnisplatz —, und die **במה** in Beziehung mit der Ahnenverehrung gesetzt (vgl. W. NOWACK, Lehrbuch der hebräischen Archäologie II, Freiburg i. B. 1893, S. 14 ff.). Ferner hat man vermutet, die **במות** seien zu Zentren der Anbetung geworden, weil es volkstümlichem Glauben entsprach, daß die Götter ihre Wohnsitze in den Höhen hätten (W. W. Graf v. BAUDISSIN, Studien zur semitischen Religionsgeschichte II, Leipzig 1878, S. 232 ff.). Die **במות** in Israel haben hohes Alter. Früheste Bezeugung ist I Sam 13 7-10 (Gilgal). S. auch I Sam 9 12. Bis zur Exilszeit wurden auf diesen **במות** Opfer dargebracht, und weder der Tempel Salomos noch die Religionsreform Josias vermochten sie auszumerzen. Bezüglich ihrer Legalität widerspricht sich der Pentateuch. Während sie in Ex 20 24 ff. erlaubt werden, belegt man sie in Dtn 12 2 ff. (vgl. 14 23 ff. und 16 2. 6. 15 f.) mit einem Verbot. Die Rabbinen erklären diese Diskrepanz, indem sie aufzeigen, daß in der Geschichte Israels zu verschiedenen Zeiten die **במות** einmal erlaubt und ein andermal verboten waren. So waren sie bis zur Errichtung der Stiftshütte in der Wüste erlaubt. Danach wurden sie verboten. Als die Israeliten Gilgal erreichten, wurden sie wieder erlaubt, und während der Ära Schilo wurden sie verboten. Zur Zeit Nob und Gibeon waren sie dann wieder erlaubt und wurden erst nach der Einweihung des Salomonischen Tempels endgültig verboten (M Zeb XIV 4—8).

Man unterschied zwei Arten von **במות**: a) **במה גדולה** — ein nationaler Altar für öffentliche Opfer (vgl. I Kön 4 4), auch **במת צבור** genannt, und b) **במה קטנה** — ein örtlicher Altar für Privatopfer auf Grund gewisser ritueller Einschränkungen (M Zeb XIV 10; Tos Zeb XII 17). Diese Art von **במות** wurde entweder am Eingang eines Hofes oder am Eingang eines Gartens errichtet (Tos Zeb XIII 19). Das letzte Beispiel einer **במה** nach rabbinischer Auffassung ist der von

k) Über den Unterschied zwischen großer und kleiner Opferhöhe

a Zwischen großer und kleiner Opferhöhe¹ besteht ein Unterschied nur hinsichtlich der Pesahopfer.

b Die Norm ist: Alles, was gelobt¹ oder gespendet² werden kann, durfte auf einer Opferhöhe dargebracht werden, und alles, was weder gelobt noch gespendet werden kann, durfte nicht auf einer Opferhöhe dargebracht werden³.

Onias in Leontopolis im 2. Jh. n. Chr. in Ägypten erbaute Tempel (vgl. b 10a; s. A. HIRSCH, *Jews' College Jubilee Volume*, London 1906, *The Temple of Onias*, S. 39, bes. S. 60—65).

Zur Beschaffenheit einer solchen **במה** vgl. M Zeb XIV 6: »Sie hatte kein Gebälk, sondern bestand vom Fußboden an aus einem steinernen Gebäu, über welchem Vorhänge angebracht waren. Eine solche **במה** führte den Beinamen **מנוחה** »Ruhe« (d. h. der einstweilige Aufenthalt der Schekina, der Gottheit, während der Tempel zu Jerusalem **נחלה** hieß, eigtl. Erbe, ewiger Besitz, **בית עולמים**); mit Anspielung auf Dtn 129. Vgl. b 10a: **מנוחה זו שילה נחלה זו ירושלם** (b Zeb 119ab wörtl. dass.; b Zeb 199b: **זו וזו שילה או זו וזו ירושלם מנוחה נחלה**).

I 10b ¹S. Anm. 2 zu I 6a.

I 10b ²S. Anm. 2 zu I 6b.

I 10b ³S. Tos I 17.

I 11 ¹Manchmal **שילו** oder **שלו** geschrieben. Der Ort war zeitweilig Zentralheiligtum, weil sich die Lade dort befand (vgl. Jos 18 1. 8; I Sam 1 3; Jer 7 12; Ps 78 60; s. auch M Zeb XIV 5—8).

I 11 ²Die Opfer unterschieden sich durch den Grad ihrer Heiligkeit. Spezielle rituelle Regelungen bestimmten den Ort, an dem die Opfertiere geschlachtet wurden, die Art, wie das Blut auf dem Altar gesprengt wurde, den Personenkreis, der vom Fleisch des Opfertieres essen durfte, sowie Ort und Zeit, da gegessen werden durfte. Man unterschied zwei Arten von Opfern: 1. **קדשים קלים** Opfer von geringerer Heiligkeit und 2. **קדשי קדשים** Opfer von höchster Heiligkeit (s. M Zeb V). Zu 1. gehören: das Pesahopfer, private Dank- und Friedensopfer, die männliche Erstgeburt und der Viehzehnt. Zu 2. gehören (abgesehen von Opfern, deren Fleisch für den Genuß verboten war): Sünd- und Schuldopfer sowie öffentliche Friedensopfer. Vgl. Anm. 8 zu III 4.

Aus den Regelungen, die die Mischna beschreibt, ist ersichtlich, daß minder heilige Opfer in jedem Teil des Tempelhofes geschlachtet werden konnten, hochheilige Opfer dagegen nur auf der Nordseite des Altares. Außerdem durften erstere an jedem Platz innerhalb Jerusalems gegessen werden, die anderen nur innerhalb des Tempelhofes.

אין בין שילה לירושלם אלא שבשילה אוכלין קדשים קלים ומעשר
 שני בכל הראה וברושלם לפנים מן החומה ובאן ובאן קדשי
 קדשים נאכלים לפנים מן הקלעים קדושת שילה יש אחריה התר
 וקדושת ירושלם אין אחריה התר:

I 11 ³Der Zehnte ist der zehnte Teil eines profanen oder sakralen Gegenstandes, der als Abgabe entrichtet wird. Die Praxis des Zehnten ist bei vielen Völkern üblich und wird als eine Art erstes Opfer erklärt, das man der Gottheit darbringt, bevor man sich der Erntezeit erfreut. In Israel ist die Sitte des Zehnten sehr alt. Abraham gab Melkişedek den Zehnten von seiner Kriegsbeute (Gen 14 20). Jakob gelobte, dem Herrn von allem, was er besäße, den Zehnten zu geben (Gen 28 20 ff.). Im mosaischen Gesetz wurde der Zehnte dann für alle Israeliten Pflicht. Getreide, Wein und Öl wurden mit dem Zehnten belegt (Dtn 12 17; vgl. Dtn 14 22; Num 18 27). In mischnischer Zeit dehnte man das Zehntgebot auch auf andere Dinge aus. Die allgemeine Regel lautet (M Maas I 1): »Alles, was eßbar ist, aufbewahrt wird und auf der Erde wächst, ist zu verzehnten«. Auch das Vieh wurde mit dem Zehnten belegt (Lev 27 32f.). Das NT erwähnt die Praxis des Verzehntens (Mat 23 23; Luc 11 42), ebenso Tobit (1 7), Jubiläen (32 10-14) und Josephus (Ant. IV 205). Der Zehnte wird nicht erhoben bei Sachen von הפקר (herrenlosem Gut), da das Gebot »von deinem Getreide« lautet (vgl. M Pea I 4; M Ḥal I 3; b B kam 28a und 94a; Mai und Bartenora zu M Maas I 1).

Dem Zehnten voraus ging eine Abgabe an die Priester (Num 18 22; Dtn 18 4), für die kein bestimmtes Maß durch die Tora festgesetzt war: die תרומה »Hebe«, die gewöhnlich ein Fünfzigstel der Jahresernte betrug. Für sie gab es besondere Bestimmungen hinsichtlich Unreinheit usw.

Man unterscheidet drei Arten der Verzehntung:

1. מעשר ראשון — wird den Leviten gegeben und ist ein Zehntel dessen, was nach der תרומה verbleibt.
2. מעשר שני — der zehnte Teil dessen, was nach תרומה und מעשר ראשון verbleibt.
3. מעשר עני — wie מעשר שני (s. u.)

Der מעשר שני gehört den Eigentümern des abgabepflichtigen Besitzes selbst. Nur eine einzige Bedingung wurde daran geknüpft: Er mußte in Jerusalem verzehrt werden (Dtn 14 22-29). War die Entfernung zu

1) *Über den Unterschied zwischen Schilo und Jerusalem*

Der Unterschied zwischen Schilo¹ und Jerusalem besteht nur darin, daß man in Schilo minderheilige Opfer² und den zweiten Zehnten³ innerhalb der Sichtbarkeitszone⁴ essen durfte, in Jerusalem dagegen nur innerhalb⁵ der Mauer. Hier wie dort durften hochheilige Opfer⁶ nur innerhalb der Tempelmauern⁷ gegessen werden. Die Heiligkeit Schilos konnte noch aufgehoben werden; die Heiligkeit Jerusalems kann niemals aufgehoben werden⁸.

groß, um ihn in Jerusalem zu verzehren, so konnte man ihn in Geld umsetzen und mußte dafür Sorge tragen, daß dieses Geld in Jerusalem für Essen und Trinken ausgegeben wurde (Dtn 14 26; M Maas sch II 1). Allerdings mußte man bei dieser Praxis ein Fünftel bzw. Viertel des Geldwertes zulegen (Lev 27 30f.; M Maas sch IV 3). Jedes dritte und sechste Jahr des siebenjährigen Zyklus wurde dieser Zehnte nicht von dem Eigentümer des abgabepflichtigen Besitzes behalten, sondern den Armen gegeben. Man nannte den Zehnt in einem solchen Jahr »Armen-zehnt« (**מעשר עני**). Ein solches Jahr nannte man »Zehntjahr« (**שנת המעשר**, vgl. jedoch LXX Dtn 26 12: τὸ δεῦτερον ἐπιδέκατον für **שנת המעשר**). Die Eigentümer mußten im Tempel eine Erklärung abgeben, daß sie alle Gesetze bezüglich des Zehnten beobachtet hatten (die Form dieser im dritten bzw. sechsten Jahr des Zyklus stattfindenden Erklärung s. Dtn 26 12-15).

Eine vierte Art von Zehntem betraf nur die Leviten. Sie mußten den Priestern ein Zehntel dessen geben, was sie selbst an Hebe empfangen hatten. Man nannte dies **מעשר מן המעשר** (Num 18 26; Neh 10 39) oder **תרומת מעשר** (M Ter IV 5). Zum Ganzen vgl. A. GEIGER, Urschrift und Übersetzungen der Bibel, Frankfurt a. M. 1928², S. 176ff.; SCHÜRER, GJV II, S. 304ff. Zu Einzelheiten s. W. BUNTE, Maaserot/Maaser scheni, Berlin 1962.

I 11 ⁴Nach JASTROW ist **רואה** gleich biblisch-hebräisch **ראי** »Sicht«. Es scheint mir jedoch richtiger, das Wort als pt. **קל** anzusehen und den ganzen Ausdruck als Ellipse aus **בכל מקום אשר הוא רואה** zu fassen. Der bestimmte Artikel, der dem Wort hier vorgesetzt ist, dient dann dazu, den nominalen Charakter des Partizips zu betonen (vgl. SEGAL, JQR XX, S. 664 [2]). Im Talmud wird der Ausdruck wie folgt erklärt (b Zeb 118b; vgl. Tos Zeb XIII 4): »Was ist **רואה**, wovon sie sprechen? Er muß fähig sein, alles davon zu sehen, ohne Vermischung«. In unserem Falle heißt dies also, daß man Schilo von dem Ort aus, an dem man die Opfer aß, deutlich sehen mußte.

I 11 ⁵**פנים** n. m. »der innere Teil eines Dinges«. Mit der Präposition **ל** wird es adverbial gebraucht als »in« (vgl. I Kön 6 29: **מלפנים**). In der Form **פנימה** (mit lokativem **ה**) kommt das Wort im AT häufig vor.

פרק ב

הקורא את המגילה למפריע לא יצא:

I 11 ⁶S. Anm. 2 dieser Mischna.

I 11 ⁷Pl. von קלע »Vorhang, Wandbehang«. Der Ausdruck קלעים ist zuerst belegt in Ex 27⁹, wo er von den Vorhängen gebraucht wird, die dazu dienten, den Hof von der Stiftshütte abzugrenzen. Im rabbinischen Hebräisch verwendet man das Wort in übertragenem Sinne und bezeichnet damit die Mauern, die den Tempelhof eingrenzen, da sowohl im ersten als auch im zweiten Tempel die Vorhänge der Stiftshütte durch Mauern ersetzt sind (M Edu VIII 6; b Zeb 107b; b 10a). Hier bedeutet der Ausdruck also »innerhalb der Tempelmauern« d. h. innerhalb des Tempelbezirks von der עזרה an.

I 11 ⁸Dieser Passus bezieht sich auf die Zerstörung der beiden genannten Heiligtümer. Nach der Zerstörung des Tempels in Jerusalem dürfen im Gegensatz zu der Zerstörung des Heiligtums in Schilo keine Opferhöhen mehr errichtet werden. Auch darf kein Unreiner den Tempelberg in Jerusalem betreten.

Zur ganzen Mischna vgl. noch b 9b; Mai, MT הלכות בית הבחירה 6, 15 und 7, 14; dass. הלכות מעשה הקרבנות 10, 5.

II 1a ¹מפריע ist Nomen loci et temporis von פרע. RABBINOWITZ nimmt als Grundbedeutung von פרע »zerreißen, in Unordnung bringen an« und kommt über den Ausdruck »außer der Ordnung« zu der Bedeutung »rückwärts« (vgl. auch DALMAN, s. v. »in aufgelöster Ordnung«). Die von LEVY s. v. mitgeteilte Auffassung FLEISCHERS, es sei ein von arab. fara'a »aufsteigen, nach oben gehen, oben sein« abzuleitendes Nomen, trifft jedoch m. E. nach den Sinn des Wortes פרע eher. Erstens entspricht der Gebrauch des Wortes פרע an unserer Stelle dem Gebrauch der griechischen Wörter ἄνω und ἔκτανω in οἱ ἄνω τοῦ χρόνου und οἱ ἔκτανω, zum anderen ist die Parallele zu neuarab. wara' »vor, hinter« und li-wara' »von hinten, rückwärts« sehr auffällig. Da מפרע nur als Adv. in Verbindung mit ל' vorkommt, heißt es also wörtlich »von unten herauf« d. h. von hinten (vgl. syr. pera' »wachsen, sprossen«).

Zwei Möglichkeiten sind denkbar, ein Schriftstück rückwärts zu lesen. Das Rückwärtslesen kann Wort für Wort und Satz für Satz bzw. Vers für Vers erfolgen. Letzteres wird in j 73a, 42 (πῆρα) חד פרה

Kapitel II

1. Über die ordnungsgemäße Verlesung der Esther-Rolle
(II 1a—2b)

a) Über das Rückwärtslesen

Wer die Esther-Rolle rückwärts¹ liest, hat [seiner Pflicht] nicht genügt²³.

הד angenommen. Da an der angeführten Stelle nicht למפרע, sondern סירוס von סירוס »das Umwenden, Überspringen« steht (was Raschi zu b 18b, סירוס ד"ה mit למפרע gleichsetzt, s. u.), erklärt Alfasi z. St., man lese den ersten, dann den dritten Vers und hole danach den ausgelassenen zweiten Vers nach usw., d. h. die Verse werden in der Reihenfolge 1, 3, 2, 4, 6, 5 usw. gelesen. So auch 'Aruḥ s. v. סרג. Alfasi nennt diese Reihenfolge ebenfalls למפרע. b 17a erklärt diese Mischna mit Bezug auf Est 9 28 (והימים האלה נזכרים ונעשים) folgendermaßen: »Das ‚Gedenken‘ wird [in Est 9 28] mit dem ‚Begehen‘ verglichen: Wie das ‚Begehen‘ nicht rückwärts [erfolgen kann] (d. h. der 15. Adar kann nicht vor dem 14. Adar gefeiert werden [s. Raschi z. St.]), so [darf] auch das ‚Gedenken‘ [d. i. das Verlesen der Esther-Rolle] nicht rückwärts [erfolgen].«

Die Erklärung, die Maimonides zu dieser Mischna gibt, ist nicht einleuchtend. Besonders auffällig ist, daß er in MT, הלכות מגלה 2, 1 und im Kommentar zu M Ber II 2 (bezüglich des Schema'-Lesens) למפרע wie Alfasi erklärt. Mai zu M II 1: »Wie man eine Handlung, die man [in der dazu bestimmten Zeit] zu tun verabsäumt hat, nicht mehr in der bereits verflossenen Zeit verrichten kann, so darf man auch die Esther-Rolle nicht später als in der dafür bestimmten Zeit lesen.« Mai MT, הלכות מגלה 2, 1: »Er liest, vergißt einen Vers und liest den folgenden Vers, [bemerkt es,] kehrt zurück und liest den Vers, den er vergessen hatte, fährt [dann] mit dem dritten Vers fort — er hat seiner Pflicht nicht genügt, weil er den ersten Vers למפרע gelesen hat. [Er hat seiner Pflicht] nur [genügt], wenn er mit dem wiederholten Vers, den er vergessen hatte, [wieder] beginnt — dann hat er ordnungsgemäß gelesen« (vgl. Tos II 2). Mai zu M Ber II 2: »ולמפרע d. h. in umgekehrter Reihenfolge, d. i. wenn man einen Vers liest, danach den vorhergehenden, dann den drittletzten.« Nach b 17b bedeutet das Wort והי im Schema' (Dtn 6 6), daß man das Schema' nicht למפרע lesen darf; man muß die Worte des Schema' vielmehr בהיותן »nach ihrer Beschaffenheit, so wie sie dastehen« lesen.

Die Esther-Rolle durfte jedoch mit Unterbrechungen (סירוּגין, s. Anm. 1 zu II 2a), d. i. stückweise, gelesen werden (M II 2; vgl. j 73a,

קְרָאָה עַל פֶּה קְרָאָה תְּרִגּוֹם בְּכָל לָשׁוֹן לֹא יֵצֵא:

42). Hat man irrtümlich einen Vers ausgelassen, so genügt es nicht, diesen Vers nachzuholen, sondern man muß von diesem Verse an bis zum Ende alles nochmals lesen (Tos II 2; vgl. auch Mai MT, הלכות מגילה 2, 1 [s. o.]). Dies gilt auch für das Hallel, die Tefilla und das Schema¹ (M Ber II 2f.; Tos Ber II 2ff.; M Miḳ II 2; M Nid VII 2).

Eine wesentlich einfachere Erklärung geben R. Amram und Jiṣḥaḳ ben Jehuda ibn Gaḳat (s. LEWIN, S. 21, Nr. 66). Sie fassen die Lesung למפרע in der Reihenfolge Est 10³—10²—10¹ ... bis 1¹ auf. Vgl. Rab Naṭronai Ga'on, der daneben noch eine Lesung in umgekehrter Reihenfolge der Wörter kennt: כוש ועד מהדו המלך אחשורוש (= Est 1¹).

Nach BLAU, Zaubermagie, S. 146—150, enthält diese Mischna ein Verbot gegen kursierende magische Praktiken. Die Rezitation bestimmter Formeln rückwärts war wesentlicher Bestandteil alter magischer Riten zur Vertreibung von Dämonen. Diese Art der Rezitation scheint von einigen Juden auf das Lesen von Schriftabschnitten übertragen worden zu sein. So berichtet der Talmud (b Ker 6b), daß die Phrase הדק היטב (Ex 30³⁶) »gut zerstoßen« während der Vorbereitung des Weihrauchs zuerst wie geschrieben, dann umgekehrt zitiert wurde (vom Memunne?, Tosafot z. St.).

II 1a ²Der ausführlichere Ausdruck lautet: לא יצא מידי חובתו (vgl. M II 3; b Ber 8b. 20a; b R hasch 29a) »er entgeht dem Zugriff seiner Verpflichtung nicht«. Die Phrase scheint Koh 7¹⁸ יצא את כלם nachgebildet zu sein.

II 1a ³Zu dieser Mischna vgl. noch b 7a; j Ber 4d, 26; SeMaG, עשין דרבנן 4; Or h 690, 6.

II 1b ¹D. i. die Esther-Rolle.

II 1b ²Vgl. M Jom VII 1; M Taan IV 3. M Schab XXIII 2 steht מפיו (vgl. Jer 36¹⁸) in Gegenüberstellung zu אבל לא מהכתב. Dies zeigt, daß מפיו und על פה das gleiche bedeuten (vgl. auch Tos II 5: כתבה מפיו).

Die babylonische Gemara (18b) leitet das Verbot, die Esther-Rolle auswendig zu lesen, durch einen Analogieschluß (גזירה שוה) von der Gleichheit des Ausdrucks in Est 9²⁸ und Ex 17¹⁴ ab. In Est heißt es: כתב זאת וזכרון בספר. Im zweiten Falle war die Aufzeichnung in ein Buch grundlegend für die Überlieferung, so auch im Falle der Megilla: Soll das in der Esther-Rolle beschriebene Geschehen »erinnert« werden, so muß man sie aus einem Buche lesen.

b) Über das Auswendig-Lesen und das Lesen in anderen Sprachen

Wer sie¹ auswendig² liest [oder] wer sie als Übersetzung³ in irgend-einer Sprache⁴ liest, hat seiner Pflicht nicht genügt⁵.

Man unterlegte die Begründung, die Lesung der Esther-Rolle sei mit der der Tora verwandt, und so wurden die verschiedenen Regeln, die mit der Lesung der Tora zusammenhingen, auf die Lesung der Esther-Rolle übertragen. Der Vortrag der Tora aus dem Gedächtnis war verboten; also wurde auch untersagt, die Esther-Rolle auswendig vorzutragen. Das Verbot des Auswendiglesens ist eine notwendige Folge der vorhergehenden Mischna: Man muß die Gefahr ausschalten, daß irrtümlich ein Wort ausgelassen wird. Die Lesung der Esther-Rolle wird — wie die Tora-Lesung — mit Benediktionen eingeleitet und abgeschlossen.

II 1b ³Nomen von תרגם »übersetzen« (vgl. Es 47: מתרגם); syr. targem aus assyr. targumānu, turgūmanu.

Im Mischna-Hebräischen bedeutet תרגם aus dem Hebräischen in eine fremde Sprache übersetzen, z. B. ins Griechische. תרגום ohne nähere Bestimmung oder einen Zusatz — wie בכל לשון — bezieht sich immer auf die aramäische Übersetzung der Bücher des ATs (vgl. BACHER, Terminologie I, S. 205ff.). Die Sitte, den am Sabbat in der Synagoge verlesenen Schriftabschnitt Vers für Vers — so darf man wohl aus den alten Handschriften folgern, die alle interlineares Targum aufweisen — ins Aramäische zu übersetzen, geht auf die Zeit des zweiten Tempels, vielleicht sogar auf Esra, zurück. Der Übersetzer wurde Meturgeman (מתורגמן) oder Turgaman (תורגמן) genannt. Auch die der sabbatlichen Parasche zugeteilten Prophetenlektionen (הפטרות) wurden ins Aramäische übersetzt. Vgl. Anm. 2 zu IV 4a.

II 1b ⁴Nach BLAU, Einleitung, S. 84—89, besaßen die Juden der damaligen Zeit nicht nur aramäische und griechische Übersetzungen, sondern auch Übersetzungen ins Medische, Elamitische, Koptische und in andere Sprachen, die im Laufe der Zeit verlorengegangen sind (s. b 18a).

Nissim (fol. 4b, ד"ה הקורא וגו') erklärt: כתבה תרגום או בלשון אחר וקראה ואינו מבין אותה לשון אין יצא ד"ה קראה תרגום, auch Raschi (zu b 18a, ד"ה קראה תרגום, וגו') bezieht תרגום und בכל לשון nicht aufeinander: זו ואין צריך לומר זו, d. h. wenn er seiner Pflicht in Aramäisch nicht genügt, dann auch nicht in einer anderen Sprache.

II 1b ⁵Zu dieser Mischna vgl. auch Mai, MT הלכות מגלה 2, 3f.; Or ḥ 690, 3. 7. 9.

II 1c ¹Das Nomen לעז stammt von der Wurzel לעז, syr. le'az »undeutlich sprechen« (vgl. Ps 114, 1: על לועז). Hier ist לעז eine

אֶבֶל קוֹרִים לְלִעְוֹת בְּלֶעַז וְהַלְוִעַ שְׁשֹׁמֶעַ אֲשֶׁרִית יִצָּא:

קִרְאָה סְרוּגִים נִתְּנִימָם יִצָּא:

»fremde Sprache« schlechthin (vgl. syr. le'eza). Gewöhnlich wird jedoch dieser Terminus in der Mischna zur Bezeichnung des Griechischen gebraucht (vgl. auch b 18a; j B bat 16c, 17; Tos B bat IX 5 — wo es sich um in griechischer Sprache geschriebene Verträge handeln muß). Alfasi erklärt die vorliegende Mischna: »Griechisch für die Griechen und Hebräisch für die Hebräer«. So auch 'Aruk s. v. לֶעַז.

Zur Zeit der Mischna gab es in Palästina jüdische Gemeinden, die nur Griechisch sprachen und verstanden (BLAU, Einleitung, S. 87). Diese Gemeinden hatten ihre eigenen Synagogen (vgl. Tos IV 13: הַכֹּנֶסֶת שֶׁל לִעְוֹת), und die Griechisch sprechenden Juden von Cäsarea sagten das Schema' in Griechisch auf (j Soṭ 21b, 60—65). Unsere Mischna erlaubt die Lesung der Esther-Rolle den Griechisch sprechenden Juden in ihrer Sprache. Der Talmud macht dieses Eingeständnis davon abhängig, daß auch die griechische Rolle nach derselben streng gesetzlichen Ordnung geschrieben ist, wie die hebräische Rolle (j 73a, 37: הֵיטָה כְּתוּבָה כַּהִלְכָתָהּ הַלְעַח יִצָּא בָּהּ בִּלְעַז).

II 1c ²S. Anm. 5 zu I 8a. Der Ausdruck אֲשֶׁרִית wird gewöhnlich von der Schrift, hier aber von der gesprochenen Sprache gebraucht. Da die Absicht der Esther-Verlesung die »Veröffentlichung« des Gedächtnisses des Wunders ist, wird sie durchgeführt, auch wenn der Hörer nicht versteht, was gelesen wird (b 18a).

II 1c ³Zu dieser Mischna vgl. noch j Soṭ 21b, 67—69; Mai, MT הלכות מגילה 2, 3; Or ḥ 690, 8.

II 2a ¹Kuṭṭūl-Form des Nomens (das u wird vor folgendem ū zu ī oder ē dissimiliert) von סְרוּג, syr. serag, biblisch-hebräisch שָׂרָג, arab. šaraġa »flechten, weben« (vgl. auch שָׂרָךְ). Diese Form findet sich nur im Hebräischen und im Aramäischen. Als Abstraktum — vor allem zum Intensivstamm — ist sie im Mischna-Hebräischen außerordentlich beliebt.

Der Jeruschalmi (73a, 42 und Ber 12a, 60) erklärt סְרוּגִין durch קִטּוּעִין »in Abteilungen, Abschnitten«. Daß das Lesen der Esther-Rolle in Einzelabschnitten, d. h. mit Unterbrechungen, erlaubt ist, bestätigt eine in j 73a, 43 überlieferte Baraita. In סְרוּסִין (s. Anm. 1 zu II 1a) dagegen ist das Lesen der Esther-Rolle verboten. Den Gelehrten des

- 1c Doch man liest sie den Fremdsprachigen¹ [auch] in der fremden Sprache [vor]. Aber [auch] der Fremdsprachige, der sie [nur] in Hebräisch² gehört hat, hat seiner Pflicht genügt³,

c) *Über das Lesen mit Unterbrechungen und in schläfrigem Zustand*

- 2a Wer sie mit Unterbrechungen¹ und [wer sie] in schläfrigem Zustand² gelesen hat, hat seiner Pflicht genügt³.

3. Jh.s war der Ausdruck סירוגין unbekannt, sie haben ihn von einer Magd des Jehuda ha-Naši lernen müssen (b 18a).

II 2a ²Nitp. von נִימ, syr. nūm, arab. nām »schlummern«. נִימ bezeichnet den Zustand des Halbschlafes, den Übergang vom Wachsein zum Schlaf, vgl. syr. 'ir damik »Halbschlaf« (BROCKELMANN, Lex. Syr., S. 523; vgl. auch Raschi [zu b 18b, ד'ה תיר], der תיר mit עיר gleichsetzt).

Rab Aschi (gest. 427 n. Chr.) erklärt den Ausdruck wie folgt (b 18b; vgl. auch b Taan 12b; b Pes 120b; b Jeb 54a; b Nid 63a): »Einer, der weder fest schläft noch ganz wach ist; der, spricht man ihn an, zwar antwortet, aber nichts Vernünftiges zu erwidern weiß; erinnert man ihn aber an etwas, so fällt es ihm auch ein.« b Pes 120b heißt es: »Abaje saß vor Rabba und sah, daß dieser schlummerte. Da sagte er zu ihm: ‚Du schlummerst wohl!‘ [Rabba] antwortete: ‚Ja, ich schlummere‘« und Koh r 5, 11 § 1: נִימָנָם עֲבָדָא וְדַמְךָ לִיהּ »der Diener [des Jehuda ha-Naši] wurde schläfrig und schlief [fest] ein.«

Aus den angeführten Stellen ist ersichtlich, daß das deutsche Wort »schlummern, einen leichten Schlaf haben« das hebräische Wort נִימ nicht ganz richtig wiedergibt. Für den mit dem Worte נִימ bezeichneten Zustand des Unkonzentriertseins oder der Trance gibt es aber im deutschen Sprachgebrauch keine Entsprechung. Es handelt sich zweifellos um eine Art Wachtraum, vulgär ausgedrückt: »vor sich hindösen«.

II 2a ³S. Anm. 2 zu II 1a. Zu dieser Mischna s. auch b 17a; Mai, MT הלכות מגלה 2, 1. 5; Or ḥ 690, 5. 12.

II 2b כתבִי ist hier terminus technicus für das Abschreiben der Heiligen Schriften.

Wer eine Schriftrolle kopiert, spricht jedes Wort laut aus. Darauf bezieht sich unsere Mischna. Wenn ein Schreiber dieses laute Vor-sich-hinlesen mit der Absicht tätigt, damit das Gebot der Esther-Lesung zu erfüllen, hat er seiner Pflicht genügt und ist von der öffentlichen Lesung befreit.

II 2b ²Die Bedeutungsbreite des hebräischen Wortes דַּרַשׁ entspricht der des arabischen Wortes darasa »einen Weg wiederholt betreten« (vgl. syr. deraš »einen Weg betreten, bahnen«). Die Grundbedeutung

הָיָה כּוֹתֵבָהּ וְדוֹרְשָׁהּ וּמְנִיחָהּ אִם כִּיּוּן לְבוֹ יֵצֵא וְאִם לָאוּ לֹא יֵצֵא:

הָיָה כְּתוּבָהּ בְּסֵם וּבְסִיקְרָא בְּקוּמוֹס וּבְקִלְקֻתוֹס עַל הַנִּייר וְעַל
הַדְפָּתָרָא לֹא יֵצֵא עַד שֶׁתֵּהָא כְּתוּבָהּ אֲשׁוּרִית עַל הַסֵּפֶר בְּדִיו:

ist »eine Sache gründlich betrachten, prüfen, untersuchen« (Dtn 13 15; 17 4. 9). In den jüngeren biblischen Schriften wurde **דרש** speziell auf das Lesen bezogen, »den Sinn der Schrift zu verstehen suchen« (Es 7 10; vgl. Ps 119 45. 155; I Chron 28 8). Im Mischna-Hebräischen heißt es dann zusätzlich »erklären, auslegen«. Unsere Mischna bezieht sich auf die Gewohnheit, daß einer, der eine Schriftstelle auslegt, sie zuerst laut liest (vgl. BACHER, Terminologie I, S. 25 ff.).

II 2b ³Pt. Hif. von ינה (nicht von ננה wie RABBINOWITZ angibt; LEVYS Hinweis auf arab. nağaha [= !ננה] stimmt nicht, auch KOEHLER, der הנה [II Sam 20 13] durch Korrektur von הנה ableiten will, überzeugt nicht) »wegschaffen, korrigieren«; vgl. syr. jega, Af. »wegtreiben« und arab. wağā'a »stoßen«.

Auf das Schreiben der Hlg. Schriften wurde größte Sorgfalt verwendet. Außer den Stadtschreibern von Jerusalem gab es noch offizielle Korrektoren und Revisoren, die für ihre Arbeit ein Gehalt aus der Hebe des Tempelschatzes bezogen (b Ket 106a). Sie hatten die Aufgabe, die königliche Abschrift der Torarolle mit der maßgebenden Abschrift der im inneren Tempelraum aufbewahrten Tora zu vergleichen (j Sanh 20c, 59). Außerdem waren sie für die Korrektur und Revision der in Privatbesitz befindlichen Rollen zuständig. Nach der Pes de Raḅ Ḳahana (ed. S. Buber, Lyck 1868, 197a) soll Mose 13 Abschriften der Tora gefertigt haben. Eine davon händigte er dem Stamme Levi als maßgebende Abschrift aus. Nur der Pentateuch wurde korrigiert. In einer Festwoche durfte nicht korrigiert werden (b M ḳaṭ 18b). Um die Verbreitung unrichtiger Lesarten zu vermeiden, ordnete R. Ami an, daß man eine unkorrigierte Schriftrolle nicht länger als 30 Tage in seinem Hause behalten dürfe (nach Hi 11 14). R. 'Aḳiḅa drang darauf, daß Schulkinder aus korrigierten Schriftrollen belehrt würden (b Pes 112a).

Der Korrektor liest bei seiner Arbeit jeden Vers laut. Darauf bezieht sich unsere Mischna (vgl. BLAU, Buchwesen. S. 186 ff. und KRAUSS, TA III, S. 170 f.).

d) Über das Lesen beim Kopieren, Auslegen und Revidieren

- 2b Wer sie abgeschrieben¹, studiert² oder korrigiert³ hat, hat nur dann seiner Pflicht genügt⁴, wenn er sich [ganz darauf] konzentriert hat⁵.

2. Über das Schreibmaterial

- 2c Ist¹ sie mit Arsen[tinte]², mit roter [Tinte]³, mit Gummi[tinte]⁴ [oder] mit schwarzer [Tinte]⁵ auf Papier⁶ oder auf halbzubereitete Tierhaut⁷ geschrieben, hat er seiner Pflicht nicht genügt⁸; [er hat seiner Pflicht nur genügt,] wenn sie mit assyrischer Schrift⁹ auf Pergament [und] mit [dickflüssiger] Tinte¹⁰ geschrieben ist¹¹.

II 2b ⁴S. Anm. 2 zu II 1a.

II 2b ⁵Perf. Pi. von כן »aufstellen, gerade stellen«, mit לב »seinen Sinn auf etwas richten«; vgl. M Ber II 1 mit Bezug auf das Lesen des Schema'.

Zu dieser Mischna s. auch Mai, MT הלכות מגלה 2, 5; Or ḥ 690, 13.

II 2c ¹Diese Mischna gibt die Zusätze an, durch die eine Tinte die ihr charakteristische Farbe und Haltbarkeit bekommt. Die Einzelwörter stehen dann pars pro toto, d. h. es wurde nicht mit Gummi, sondern mit einer Tinte, die zum größten Teil aus Gummilösung bestand, geschrieben usw. Alle die genannten Tintenarten werden für das Schreiben der Esther-Rolle abgelehnt.

II 2c ²Die Grundbedeutung des Wortes סם ist fraglich. Man kann es ableiten von assyr. šammu (vgl. auch ägypt. š'm oder šm), n. pr. einer Pflanze, die zu Heilzwecken verwendet wurde. Daraus wurde syr. samā »Medikament«; vgl. arab. samm »Gift«. Oft hat man סם auch fälschlich mit assyr. sammatu »Wohlgeruch?« und arab. schamma »riechen« (trans. und intrans.) in Verbindung gebracht. Vgl. Raschi zu b Sanh 49b, חוץ מסדר שבעה סממין :ד"ה סם ist weder der Name eines Gewürzes [Parfüms?], noch der Name eines Heilmittels«.

b B ḥam 85a zeigt, daß man ein menschliches Glied (Hand) mit סם ablösen konnte. Dies legt die Vermutung nahe, daß es sich um ein Ätzmittel — zumindest aber um eine Giftsubstanz — handelt (s. auch Tos Soṭ 1, 6; b Ab zara 26a und 28a).

Die Erklärer setzen, dem Talmud (b Schab 104b; b 18b) folgend, סם mit סמא gleich und zeigen damit, daß sie mit dem Worte nichts anzufangen wußten (Mai [zu M II 2] gibt dies wenigstens unumwunden zu). Nur von Raschi haben wir eine brauchbare Erklärung des Wortes: 1. zu b Schab 104b, סמא ד"ה אורפימנט (= orpiment); 2. zu b 18b, סמא ד"ה קודש אורפימנט'ו בלעז :ד"ה זוניך d. i. זוניך (Arsenik [vgl. pers. zarnīq]) im Hebräischen und orpiment im Fran-

בֵּין עִיר שְׁהֶלָה לִיבָרָה וּבֵין בָּרָה שְׁהֶלָה לְעִיר אִם עֲתִיד לַחֲזוֹר
לְמִקְוֵמוֹ קוֹרָא בְּמִקְוֵמוֹ וְאִם לֹא קוֹרָא עֲמֻקָּה;

zösischen« [von 'Aruk s. v. übernommen] und 3) zu b Hül 88b, ד"ה
הורניך: אורפימינ'ט.

Auripigmentum (orpiment) ist gelbe Arsenblende (As_2S_3 , Arsentrisulfid). Es wird noch heute zur Herstellung von Farbe verwendet (Königsgelb). Da jedoch die Verwendung eines gelben Schreibstoffes, der sich auch auf Pergament sehr schlecht abheben würde, aus dem Altertum nicht bekannt ist, wird die Identität von סם mit Arsentrioxyd (As_2O_3), das beim Abrösten arsenhaltiger Erze als mehrlartiger Pulverrückstand zurückbleibt, wahrscheinlicher. Arsentrioxyd ist eine Verbindung des grauen, metallischen Arsens, die ebenfalls pulverisierbar ist.

II 2c ³Vgl. syr. sekarta »rote Farbe« und arab. šakara »rot färben«; s. S. KRAUSS, Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum, Bd. II, Berlin 1899, S. 392. Rote Tinte, aus Mennige, Zinnober oder organischen Farbstoffen, war im Altertum sehr beliebt.

II 2c ⁴Gr. κόμμι. Eine Tinte, die aus in Gummilösung schwebendem Ruß bestand, war schon den Ägyptern bekannt.

II 2c ⁵Auch קנקנתוס, gr. χόλκωνθος, syr. kalkan̄tos. Eine Ingredienz, die zum Schwarzfärben und zur Bereitung von Tinte diente (s. BLAU, Studien, S. 154). R. Me'ir mischte diesen Stoff in seine Tinte, um sie haltbarer zu machen (b Erub 13a). Raschi z. St. erklärt das Wort durch אדרימנ'ט (= atramentaire »Tintenstein«), und die Tosafot z. St. setzen es gleich mit וידירי'ל (= Vitriol); so auch 'Aruk s. v. (ויטריאלי' ואלזאג [= arab. zāğ »Vitriol«]). b Giṭ 19a, b Schab 104b und b 19a wird der Stoff als Färberschwarz bezeichnet. Vielleicht handelt es sich um Schwefelschwarz.

II 2c ⁶Vgl. arab. naur »(weiße) Blüte«. נייר ist das Blatt der glatten weißen Papyrusstaude, »Papier«. Vgl. M Ab zara IV 20; Tos Kel B bat V 2; G. H. DALMAN, Arbeit und Sitte V, S. 168; I. Löw, Die Flora der Juden, Bd. I, Wien 1924, S. 561ff.; KRAUSS, TA III, S. 146f. und 308f.; zur Punktierung des Wortes s. I. Löw, Aramäische Pflanzennamen, Leipzig 1881, S. 55 (= Zeitschrift f. Semitistik u. verw. Gebiete I).

II 2c ⁷Gr. διφθέρα »abgezogene und zum Teil zubereitete Tierhaut«. b 17a und 19a erklärt das Wort: דיפתרא ist ein Fell, das mit Salz

3. Lesebestimmung für Reisende

- 3a Ein Bürger¹ einer Kreisstadt², der sich in eine Provinzhauptstadt³ begeben hat, und ein Bürger einer Provinzhauptstadt, der sich in eine Kreisstadt begeben hat, liest, wenn er vorhat, an seinen [Wohn]ort zurückzukehren, mit seinem [Wohn]ort⁴; wenn nicht, liest er mit ihnen^{5 6}.

[bestreut] und mit Mehlbrei [gegerbt], aber nicht mit Galläpfelsaft [besprengt wurde]«.

II 2c ⁸S. Anm. 2 zu II 1a.

II 2c ⁹S. Anm. 5 zu I 8a.

II 2c ¹⁰Vgl. syr. *dejūtā* und arab. *dawāt*; von דויה (arab. *dawija*) »langsam fließen, dickflüssig sein« (vgl. arab. *diwājat* »der gerinnende oder geronnene Teil der Milch«). Das Wort kommt im AT nur einmal vor (Jer 36 18).

Wie die Tinte in früheren Zeiten zusammengesetzt war, ist nicht bekannt. Das talmudische Wort די bezeichnet keine flüssige Tinte, sondern einen zähen Brei, der vor Gebrauch erst aufgeweicht und in Flüssigkeit gelöst werden mußte. Diese Art Tinte wurde gewöhnlich aus Ruß hergestellt, den man mit Ölen oder Harzen mischte (b Schab 23a). Den schwarzen Bodensatz der Tinte nannte man חרת. Für bessere Tinte nahm man Olivenöl (s. BLAU, Studien, S. 150 ff.; Löw, Graphische Requisiten I, S. 145 ff.). Lippmann HELLER (Tosafot Jom toš zu M II 2) erklärt, es handle sich bei די um einen schwarzen, aus Ruß, Harz und Honig gekneteten und gepreßten Teig, der vor Gebrauch in Galläpfelsaft aufgelöst wurde.

II 3a ¹Zum Gegensatz בין עיר und בין כרך vgl. j Kid 62c, 49f. und b Hag 13b; zu בין עיר s. Anm. 1 zu III 1.

II 3a ²S. Anm. 6 zu I 1b.

II 3a ³S. Anm. 1 zu I 1b.

II 3a ⁴D. h. er liest an dem Tage, an dem die Stadt zu lesen pflegt, in der er seinen Wohnsitz hat, auch dann, wenn er sich zu dieser Zeit gerade nicht in dieser Stadt aufhält.

II 3a ⁵Hat er sich nicht vorgenommen, wieder an seinen bisherigen Wohnort zurückzukehren, dann liest er zusammen mit den Bewohnern jener Stadt, in der er sich gerade aufhält. Es bleibt offen, ob er sich nur auf der Durchreise befindet oder beabsichtigt, seinen neuen Wohnsitz in der Stadt aufzuschlagen, in der er sich zur Purimzeit befindet.

II 3a ⁶Nach dem Talmud (b 19a) handelt es sich immer nur um einen vorübergehenden Aufenthalt. Es kommt lediglich darauf an, ob er die

וּמֵאִיכָן קוֹרֵא אָדָם אֶת תְּמִנְיָלָה וְיוֹצֵא בָּהּ יְדֵי חֻבָּתוֹ ר' מֵאִיר אֹמֵר
 בְּיָלָהּ ר' יְהוּדָה אֹמֵר מֵאִישׁ יְהוּדִי וּר' יוֹסֵה אֹמֵר מֵאַחֵר הַדְּבָרִים
 הָאֵלֶּה:

Absicht hatte, die fremde Stadt an dem Tage, an dem man dort Purim zu feiern pflegte, zu verlassen oder nicht. D. h. der Bewohner einer Kreisstadt liest, wenn er sich in einer Provinzhauptstadt befindet, nur dann am 14. Adar, wenn er die Absicht hat, am 15. Adar vor Morgen-grauen heimzureisen; begibt er sich aber erst nach Tagesanbruch auf die Reise, so muß er mit den Bewohnern der Provinzhauptstadt lesen — am 15. Adar. Umgekehrt liest der Bewohner einer Provinzhauptstadt, wenn er sich in einer Kreisstadt aufhält und seine ursprüngliche Absicht, in der Nacht zum 15. Adar heimzureisen, nicht ausführen konnte, am 15. Adar; ist er aber entschlossen, den 14. Adar noch in der Kreisstadt zu verbringen, so liest er an diesem Tage, auch wenn er abends schon wieder zu Hause sein wird.

II 3b ¹R. Me'ir, R. Jehuda ben El'ai und R. Jose ben Halafta waren Schüler des R. 'Aqiba. Die Halaḡa ist nach R. Me'ir.

II 3b ²Wörtl.: »Ihr Ganzes«.

II 3b ³Die Tos (II 6) überliefert noch eine vierte Meinung, und zwar die des R. Schim'on ben Johai: Von »In jener Nacht« [Est 6 1] an. Die Entscheidung zugunsten R. Me'irs wird j 73b, 14—30, im Namen der ersten Amoräer überliefert. Selbstverständlich durfte die Esther-Rolle auch nur aus einem vollständigen Exemplar verlesen werden (j 73b, 30f.).

Zu dieser Mischna vgl. auch b 19a; Mai MT, הלכות מגלה 1, 5. 10; Or ḥ 688, 6 und 690, 3.

II 4a ¹Die Tosefta (II 7) hat dafür הכל חייבין »Jeder ist verpflichtet«. Dann zählt sie die verschiedenen Personen auf, die zur Lesung verpflichtet sind (s. Einleitung und Exkurs II), und fügt hinzu »sie alle sind zur Lesung der Esther-Rolle verpflichtet und können andere von ihrer Verpflichtung entbinden« (כלן חייבין בקריאת מגלה ומוציאין את הרבים) (ידי חובתן). D. h. wenn jemand in Gegenwart anderer die Esther-Rolle liest, so ist es ebenso, als hätten diese selbst ihre religiöse Pflicht erfüllt (s. M R hasch III 8; b R hasch 29a).

II 4a ²Syr. ḥeraš, arab. ḥarisa, »taub sein, schweigen«. Ps 38 14 unterscheidet zwar zwischen dem חרש, »der nicht hören kann«, und dem אלם, »der nicht sprechen kann« (vgl. Tos Ter I 2; M Ter I 2). Doch

4. Über die Teile der Esther-Rolle, die gelesen werden müssen

3b Und von wo an muß man die Esther-Rolle lesen, wenn man seiner Pflicht genügen will? R. Me'ir¹ meint: Vollständig². R. Jehuda meint: Von »Ein jüdischer Mann« [Est 2 5] an. R. Jose meint: Von »Nach diesen Begebenheiten« [Est 3 1] an³.

schon im AT kann חרש sowohl »taub sein« (Mi 7 16) als auch »stumm sein, schweigen« (Ps 35 22; 39 13; 50 3; 83 2; 109 1) bedeuten. So unterscheidet auch der Talmud nicht und bezeichnet mit חרש meist den Taubstummen. Die Rabbinen haben auch richtig erkannt, daß Stummheit in den meisten Fällen erst eine Folge der Taubheit ist. Nach M Ter I 2 ist dies immer der Fall, was R. Jona (j Hag 75d, 66f.) jedoch bestreitet. Vgl. dazu auch das Targum zu Jes 56 10, welches אלמים durch חרשין wiedergibt. In vielen Fällen bleibt es zweifelhaft, ob die Rabbinen von einem Tauben oder von einem Taubstummen sprechen; in Einzelfällen wird unterschieden. חרש bezeichnet jedoch nie den hörenden Stummen, wie Raschi (und nach ihm Rabbenu Gerschom) zu b Men 64b, חרש שומע ואינו מדבר erklärt: חרש שומע ואינו מדבר. Allerdings erlaubt der Talmud an der zitierten Stelle nur diese Erklärung; aus j Scheḳ 48d, 21 geht jedoch hervor, daß es אלם statt חרשא heißen muß. Tos Ter I 1 erklärt חרש als einen, der »von Geburt taubstumm ist« (חרש מתחלתו), was ja wohl auch in den meisten Fällen zutrif.

Schon der Schwerhörige gilt als nicht ganz normal (b Soṭ 13a wird חשימ, der Name des Sohnes Dans [Gen 46 23] erklärt: »er war schwerhörig«). Daß man vom חרש annahm, er sei nicht im Vollbesitz seiner geistigen Kräfte, bestätigen b Hag 2b; b Jeb 113a; M Maḳ VI 1. Der חרש pflegte sich durch Gesten und Ablesen der Worte von den Lippen der anderen zu verständigen (M Giṭ V 7; b Giṭ 59a; 71a; Eb ha'ez 121, 5). Die Eheschließung wie auch die Ehescheidung, die beim Gesunden durch eine Willensäußerung des Mannes in Gegenwart von Zeugen vorgenommen wurde, waren dem חרש durch entsprechende Gesten erlaubt (M Jeb XIV 1). Später wurden sie jedoch verboten (Eb ha'ez 44, 1). Der Taubstumme ist einem Unmündigen im Alter von 6 Jahren gleichgestellt.

Als Ursache der Taubheit und des Stummseins galt anstößiges Verhalten der Eltern beim Beischlaf (b Ned 20a). Bestrafung und Heilung liegen — wie bei allen Krankheiten — bei Gott (Ex 4 11; b Sanh 100a). Vgl. auch die Heilung eines Taubstummen durch Jesus (Marc 7 32-35).

Über Einzelheiten s. J. PREUSS, Biblisch-talmudische Medizin, Berlin 1911, S. 336ff.

II 4a שטה: In der Bedeutung hängt es wahrscheinlich mit שוט »hin- und herstreifen« zusammen (vgl. b Jom 83b: כלב שוטה »ein streu-

הַבֵּל בְּשִׁירִים לְקִרְאָה אֶת הַמְּגִלָּה חוּץ מִחֶרֶשׁ שׁוֹטָה וְקָטָן ר' יְהוּדָה מִבְּשִׁיר בְּקָטָן:

nender [?] Hund« oder »ein tollwütiger [?] Hund«), arab. ṭāša »unbeständig sein, unschlüssig werden, seiner Vernunft beraubt werden« (s. LANE, Arabic-English Lexicon I 5, London 1874, S. 1905, Sp. 2, s. v. ṭisch); zur Metathesis zwischen Zischlaut und Dental vgl. arab. nataša, hebr. und syr. nataš, äth. našata (Jes 46 17 נִשָּׂא = Jer 18 14 נִתַּשׁ). Neu arab. ṭauš »Leichtsinn, Geistesabwesenheit« und malṭūš »Wahnsinn«.

שוטה ist also der geistig Anomale. Eine genaue Definition findet sich in der rabbinischen Literatur nicht. Es handelt sich jedoch nicht um einen »Wahnsinnigen«, sondern um einen »Schwachsinnigen«, d. h. um harmlose geistige Unfähigkeit. Er ist folglich auch nicht identisch mit dem »Besessenen« des NTs. Amtliche und kultische Funktionen wurden ihm jedoch nicht anvertraut, und gesetzlich stellte man ihn dem Unmündigen (קטן) gleich. Zu Einzelbestimmungen über die rechtliche Stellung des שוטה s. auch Tos Ter I 1; X 18; M Ḥag I 1; M R hasch III 8; M Men IX 8; M Giṭ II 5; M Nid II 1; M Ar I 1; M Maksch VI 1; M Zab II 1; M Para V 4; Soferim I 12. Auch als Priester kann er selbstverständlich nicht fungieren (M Bek VII 6), und er kann ebensowenig wie der חרש und der קטן Opfer darbringen, da er die סמיכה (s. Anm. 10 zu II 5) nicht ausüben darf (b Men 93a). Wer periodisch an Schwachsinn leidet, gilt im luziden Intervall als völlig gesund, zur Zeit seiner Krankheit als völlig krank (Tos Ter I 3). Tos Ter I 3; j Ter 40b, 29; b Ḥag 3b; j Giṭ 48c, 37f. sind nur unzulängliche Definitionen des שוטה; so wird er z. B. als einer charakterisiert, der nachts allein ausgehe. Raschi erklärt hierzu ganz richtig, er könne einen Spaziergang zu seiner Abkühlung gemacht haben (zu b Ḥag 3b, ד"ה, (לעולם דקא וגו': ולי גראה שנתחמם גופו ויוצא למקום האויר Nr. 31, setzt R. Re'uḇen שוטה mit αῤῥῶς gleich.

In der Umgangssprache nahm das Wort die allgemeine Bedeutung »Narr, törichter Mensch« an und bildete ein Denominativ, das unserem »narren, seinen Scherz mit jemand treiben« gleichkommt (b B ḥam 116a; b B bat 175a; vgl. jiddisch »Schtuss«).

Über Einzelheiten s. J. PREUSS, Biblisch-talmudische Medizin, Berlin 1911, S. 362—366.

II 4a ⁴Die Unmündigkeit reicht nach rabbinischem Recht bei Knaben bis zur Vollendung des 13. Lebensjahres (»13 Jahre und ein Tag«) und bei Mädchen bis zur Vollendung des 12. Lebensjahres (vgl. Anm. 2 zu I 6a). Die Unmündigen sind noch nicht zur Ausübung religiöser

5. Personen, die zur Lesung ungeeignet sind

1a. Alle sind tauglich¹, die Esther-Rolle zu lesen, ausgenommen der Taube², der Schwachsinnige³ und der Unmündige⁴. R. Jehuda hält einen Unmündigen für tauglich^{5 6}.

Gebote verpflichtet, jedoch dazu zu erziehen (חונך, vgl. Mosche Isserles zu Or ḥ 37, 3). Demzufolge zählt ein Knabe unter 13 Jahren auch nicht zum Minjan (s. Mosche Isserles zu Or ḥ 55, 5 hinsichtlich Soferim XVI 12). Im Gegensatz zum Knaben, der nach Vollendung des 13. Lebensjahres — vorausgesetzt, daß die körperliche Reife (Pubertät) eingesetzt hat (M Nid VI 11) — volle Rechtsfähigkeit besitzt, bleibt das Mädchen noch weitere 6 Monate und 1 Tag nur beschränkt handlungsfähig (נערה) und ist erst nach diesem Zeitraum völlig freizügig (בוגרת). Während die Mündigkeit in religiösen Dingen beim Knaben immer mit Vollendung des 13. Lebensjahres einsetzt, wird seine Mündigkeit in Rechtsfragen vom körperlichen Reifeprozess abhängig gemacht. Ist dieser noch nicht eingetreten, so ist der Knabe zwar ein מצוה בר, aber noch kein בר עונשין («Straffähiger») oder גדול («Erwachsener»). In einem solchen Falle wird er erst mit 20 Jahren rechtsfähig. Die Berechtigung zum Verkauf von Immobilien aus dem Erbgut wird ihm jedoch in beiden Fällen erst mit Vollendung des 20. Lebensjahres gegeben (b Giṭ 65a). Fehlen ihm auch mit 20 Jahren noch die Merkmale körperlicher Reife, dann tritt die Rechtsfähigkeit erst mit dem 36. Lebensjahre ein (b Jeb 97a; b Nid 46ab; Mai, MT הלכות אישות 2; Eb̄ ha'ez 155, 12f.; 172, 5f.). Ein Rechtsunmündiger kann weder als Vertreter fungieren noch als Zeuge auftreten (b 2b; M Jeb XIII 7; b Suk 42a; b Ber 45a; Mai, MT הלכות מגלה 2, 3; Or ḥ 55, 1ff.; 53, 6; 199, 10; 589; H̄ misch 28).

Beim Erwerb und bei der Übertragung von Rechten unterscheiden die Rabbinen zwischen absoluter und beschränkter Handlungsfähigkeit der Unmündigen. Sie kennen drei Phasen:

1. Unmündige unter 6 Jahren. Sie können nichts für einen anderen erwerben, können jedoch mit Hilfe eines Dritten, der für sie den Zueignungsakt vornimmt, für sich selbst erwerben (b Suk 42b; Mai, MT הלכות זכיה 4, 7ff.; H̄ misch 243, 15).
2. Unmündige von 6—13 Jahren (פעוטות) dürfen Mobilien erwerben und veräußern (b Giṭ 59a. 65a; b B bat 155b; Mai, MT מכירה הלכות 29, 1ff.; dass. הלכות זכירות 2; dass. הלכות טואץ 2; dass. הלכות גולה 1; H̄ misch 96; 243, 3; 34; 93; 406, 5).
3. Rechtsunmündige über 13 Jahre dürfen auch selbständig Immobilien verschenken (b B bat 113a), jedoch nur, wenn sie keinen Vormund haben (b Ket 70a).

Die Festsetzung der Gebotspflicht mit Vollendung des 13. bzw. 12. Lebensjahres ist nach Ascher ben Jehi'el (ש"ת Nr. 16) eine הלכה

אין קורין את המגילה ולא מולים ולא טובלים ולא מזים וכן

למשה מסני. Nach R. Hija b. Abba kann ein קטן von der göttlichen Strafe für die Sünden seines Vaters betroffen werden (Jalkuṭ, Ruth Nr. 600; vgl. auch Mai, MT הלכות תשובה 6, 1 und den Streit darüber Tos Edu I). Die Haggada lehrt, daß vor dem 20. Lebensjahr keine göttliche Strafe über den Menschen verhängt wird (b Schab 89b; j Bik 64c, 53; j Sanh 30b, 36f.; s. Anm. 4 zu I 5b). Der Unmündige wird bis zu seinem 13. Lebensjahre selbstverständlich von seinen Eltern oder seinem Vormund vertreten.

Zum Ganzen vgl. L. Löw, Die Lebensalter in der jüdischen Literatur, Szegedin 1875, S. 139ff., und KRAUSS, TA II, S. 23f. und S. 449.

II 4a ⁵R. Jehuda ben El'ai (Mitte 2. Jh. n. Chr.), der im allgemeinen das Gesetz weniger streng auslegt (s. M II 3b), erklärt die Vornahme der Lesung durch einen Unmündigen als rechtsgültig, da er selbst als Unmündiger gelesen habe, kann sich jedoch mit dieser Meinung nicht durchsetzen (b 20a).

II 4a ⁶Zu dieser Mischna vgl. auch b 19b; b Ber 15a; b Ar 2b; Mai, MT הלכות מגילה 1, 2; SeMaG, עשין 4; Or ḥ 689, 2; K. H. RENGSTORF, Jebamot, Berlin 1958, S. 94—96.

II 4b ¹S. Gen 17 10-14. Über die Beschneidung s. L. LÖWENSTEIN, Die Beschneidung, Trier 1897; EJ IV, Sp. 346—361; JL I, Sp. 861 bis 866; J. PREUSS, Biblisch-talmudische Medizin, Berlin 1911, S. 278 bis 289; vgl. ThW VI s. v. περιτέμνω.

Die Beschneidung kann von jedem Juden, ausgenommen einem Samaritaner, vorgenommen werden (Tos Ab zara III 13). Eine bestimmte Stunde für die Beschneidung ist nicht vorgeschrieben; doch zeigt unsere Mischna, daß sie vor Sonnenaufgang unzulässig ist. Im allgemeinen wird die Beschneidung sehr früh am Tage vorgenommen — nach dem Vorbild Abrahams, der »früh am Morgen aufstand« (Gen 22 4). Zur Beschneidung am Sabbat vgl. Joh 7 22.

II 4b ²Von טבל »tauchen« (im Mischna-Hebräischen transitiv und intransitiv). Die rituelle Waschung nimmt einen großen Raum im rabbinischen Judentum ein. Eine Form dieser Waschung ist die טבילה, das volle Untertauchen des Körpers ins Wasser. Die טבילה wird im Gegensatz zur רחיצה (dem Bad zur Körperpflege; s. Anm. 4 zu III 2) in kaltem Wasser vollzogen. Sie ist ein ritueller Reinigungsakt (Lev 11 32; 14 8; 15 13; 16 24; 17 15; Dtn 23 12), der für den Verkehr mit dem Tempel Gültigkeit besaß und nach der Zerstörung des Tempels seine

6. Über Handlungen, die am Tage erledigt werden müssen

1b Man lese die Esther-Rolle nicht, beschneide nicht¹, nehme kein [rituelles] Tauchbad², besprenge nicht³; auch eine Tag gegen Tag

praktische Bedeutung verlor. Nur in drei Fällen wurde die טבילה beibehalten: Nach dem Beischlaf für den Mann, nach der Menstruation für die Frau und nach der Beschneidung für den Proselyten. Nach R. Ze'ira (b Ber 22a; vgl. auch Mai, MT הלכות קריאת שמע 4, 8) ist das Baden des Mannes nach dem Beischlaf bald abgeschafft worden.

Das Tauchbad soll in fließendem Wasser stattfinden (M Para VIII 8; Lev 15 13). Als Ersatz dafür kann Regenwasser dienen, das in einem Bassin gesammelt wurde (M Miḳ V 5). Mindestens 40 Sea (1 Sea = etwa 13 Ltr.) müssen vorhanden sein.

Selbstverständlich badeten Männer und Frauen getrennt. Doch lassen Tos Ket VII 6 und Tos Soṭ V 5 darauf schließen, daß auch einige Juden den anderen Völkern des Altertums in der Unsitte des gemeinsamen Badens nacheiferten. Die angezogenen Stellen besagen, daß sich der Mann von einer Frau, die mit jedermann gemeinsam badet, trennen kann, ohne daß er verpflichtet ist, ihr die Ketubba auszuzahlen; denn sie hat die Bedingung des Ehevertrages, nach dem Gesetz Moses und Israels zu leben, nicht erfüllt. Die Tosafot (zu b Giṭ 90b) finden den Gedanken, daß eine anständige Frau mit fremden Männern zusammen baden sollte, so ungeheuerlich, daß sie das in der Tosefta Gesagte auf Baden an Stellen bezieht, wo die Frau von anderen Männern beobachtet werden kann (so auch Num r IX 12).

Zum Tauchbad s. auch J. L. KATZENELSON, Die rituellen Reinheitsgesetze in der Bibel und im Talmud, MGWJ 43, 1899, S. 1—17; 97—112; 193—210, und 44, 1900, S. 385—400; 433—451; Anm. 4 zu III 2; zum Vergleich mit der neuzeitlichen Hygiene s. BÉLÁ MEDVEI, Az ó-testamentumi egézségügy jelenkori világításban, Gyógyászat 1904.

II 4b ³Pt. Hif. von נוה »besprengen«. Die Mischna bezieht sich hier auf eine spezielle Form der Reinigung: Ist jemand mit einem Leichnam in Berührung gekommen oder hat sich jemand in einem Hause aufgehalten, in dem sich zu gleicher Zeit ein Leichnam befand, so mußte er sich vom Priester durch Besprengung reinigen lassen (Num 19 11-22).

II 4b ⁴שמר »beobachten, bewachen« hat schon im AT die Bedeutung »warten auf« angenommen (Hi 24 15; Ps 130 6; Gen 37 11 mit Raschi). b Hor 4a steht für סופרת אחד לאחד שומרת יום כנגד יום der Passus.

Eine Frau, die außerhalb ihrer Menses Blutfluß wahrnimmt, ist für den Rest des Tages und die folgende Nacht unrein. Am nächsten Mor-

שומרת יום בנגד יום לא תטבול עד שתגין החמה וכולם שעשו
מישעלה עמוד השחר בשר:

כל היום בשר לקריאת מגילה ולקריאת הלל ולתקיעת השופר
ולגטילת הלולב ולתפילת המוספין ולמוספין לוידוי הפרים

gen nimmt sie das vorgeschriebene Reinigungsbad. Sie erlangt jedoch nur dann Reinheit, wenn sie den ganzen Tag über keinen weiteren Blutfluß hat. Stellt sich dagegen im Verlauf des Tages ein Blutfluß ein, so hat er rückwirkend Kraft, als hätte sie nicht gebadet. Daraus ergibt sich für eine solche Frau die Notwendigkeit, sich während des ganzen Tages »abwartend« zu verhalten, d. h. sich wegen der Gefahr der rückwirkenden Unreinheit aus Vorsicht so zu verhalten, wie es ihr das Gesetz am ersten Tage auf Grund der an ihr haftenden Unreinheit vorgeschrieben hat. Eine solche Frau nennt man in der späteren Terminologie **זבה קטנה**. Hat sie jedoch in den 11 Tagen zwischen zwei Menses an drei aufeinanderfolgenden Tagen einen Blutfluß an sich beobachtet, so wird sie erst dann wieder rein, wenn sie nach sieben Tagen ohne Blutfluß das Reinigungsbad nimmt. Eine solche Frau nennt man in der späteren Terminologie **זבה גדולה** (vgl. Anm. 1 zu I 7a).

Eine Frau muß daher am ersten Tage ihrer Beobachtung abwarten, ob sich nicht auch an den beiden folgenden Tagen ein Blutfluß einstellt. Ist er am zweiten Tage ausgeblieben, so ist sie mit Eintritt der Nacht rein, wenn sie im Laufe des Tages ein Reinigungsbad genommen hat. Ist aber auch am zweiten Tage ein Blutfluß eingetreten, so muß sie wiederum den nächsten (dritten) Tag abwarten und ist nur dann rein, wenn sie keinen Blutfluß bemerkt und vor Sonnenuntergang vorschriftsmäßig gebadet hat (vgl. auch M Pes VIII 5). Die diesbezüglichen Gesetze werden abgeleitet aus Num 19 12. 19 und Lev 15 25-30.

II 4b ⁵תני: impf. Hif. von **נץ** (biblisch-hebräisch **נצץ**; vgl. Hes 17) »sich erheben«, Hif. »aufblühen lassen, leuchten«. Das Wort **חמה** (wörtl. »die Glühende, Wärme«, von **חם**) nimmt im rabbinischen Schrifttum die Stelle von **שמש** ein, das nur selten gebraucht wird.

II 4b ⁶Zur Zusammengehörigkeit von **עלה** und **שחר** s. Gen 19 15; Ri 19 25 und I Sam 9 26. **עמוד השחר** (vgl. die biblischen Ausdrücke **עמוד** **אש** und **ענן**) erklärt Mai zu M Ber I 1: »Dies ist das Licht, das im Osten 1 ¹/₅ Stunden [72 Min.] vor Sonnenaufgang aufleuchtet«.

II 4b ⁷Sonst muß es wiederholt werden. Zu dieser Mischna vgl. auch b 20a; Mai, MT **הלכות מעילה** 1, 8; dass. **מקוואות** 1, 10; dass. **פרה אדומה** 11, 1; dass. **איסורי ביאה** 6, 9; SeMaG, **עשן** 28, 233, 243, 248; dass. 111; Or h 687, 1; Jo de'a 262, 1; Tur Jo de'a 183.

Wartende⁴ nehme kein [rituelles] Tauchbad, ehe die Sonne aufgegangen ist⁵. Geschah dies alles nach Aufgang der Morgendämmerung⁶, [so ist es] wirksam⁷.

[5 Der ganze Tag¹ eignet sich zur Verlesung der Esther-Rolle², zur Rezitation des Hallel³, zum Blasen des Schofar⁴, zum Emporheben des Lulab⁵, für Zusatzgebete und Zusatzopfer⁶, zum Bekenntnis über den

II 5 יום ist hier der natürliche Tag, eigtl. »die Zeit, in der die Sonne scheint« (vgl. auch יום in der Bedeutung »Sonne«).

II 5 ²Das Stichwort כל היום war der Anlaß, eine Aufzählung von Handlungen folgen zu lassen, die ebenfalls am Tage vorgenommen werden. Ursprünglich gehörte sie nicht zu diesem Traktat.

II 5 ³Ps 113—118 (b Pes 116b; b Suk 38b); s. TE IX, Sp. 390—432; EJ VII, Sp. 875f. und ELBOGEN, Jüdischer Gottesdienst, S. 125ff.

Um die Sammlung Ps 113—118 von Ps 136 (nach anderen Ps 120—136, nach einer dritten Ansicht Ps 135—136), dem הלל הגדול, (b Pes 118a) zu unterscheiden, nannte man sie auch הלילא מצראה »ägyptisches Hallel« (b Ber 56a mit Raschi הלילא ד'י; vgl. Ps 114 1: במצאת ישראל ממצרים). b Schab 118b bezeichnet der Terminus הלל die Psalmen 145—150. Doch versteht man im allgemeinen unter der Bezeichnung הלל das »ägyptische Hallel« (z. B. b Ber 14a; b Pes 95b; b Suk 42b). In der Liturgie steht das Hallel nach dem Achtzehngebet. Zur Zeit des Tempels wurde es an folgenden Tagen rezitiert:

1. an den 7 Sukkoṭtagen (M Suk IV 5) und
2. am Vorabend des Pesah während des Opfers (M Pes V 7; b Pes 64a und 95a).

Nach dem Talmud pflegte man in Palästina das Hallel an 18 Tagen vorzutragen (b Taan 28b; vgl. Tos Suk III 2, wo die Worte ולילה אחד »und [in] einer Nacht« zugefügt sind):

1. an den 8 Sukkoṭtagen,
2. an den 8 Ḥanukkatagen,
3. am 1. Pesahṭag und
4. am 1. Schaḅu'otṭag.

In der Diaspora kommen noch drei weitere Tage hinzu; dort las man das Hallel (b Taan 28 b; b Ar 10a):

1. an den 9 Sukkoṭtagen,
2. an den 8 Ḥanukkatagen,
3. am 1. und 2. Pesahṭag und
4. am 1. und 2. Schaḅu'otṭag.

Später kamen noch die Abende des Pesah hinzu (Soferim XX 9).

וְלִיָּדָיו מִעֶשֶׂר וְלִיָּדָיו יוֹם הַכִּיּוֹרִים לְסִמְיָכָה לְשִׁחִיטָה לְתִנּוּפָה

An den Zwischenfeiertagen und den beiden letzten Hauptfeiertagen des Pesah sowie an Neumondtagen werden Ps 115 1-11 und Ps 116 1-11 ausgelassen (»halbes Hallel«). In Palästina wurde das Hallel am Neumond überhaupt nicht vorgetragen, da es kein Gebot ist, an diesen Tagen Hallel zu lesen (b Ar 10b). Schon in den Tempelzeiten wurde das Hallel mit einem Segensspruch abgeschlossen (ברכת השיר; M Pes X 7; b Pes 118a). In der Pesah-Haggada steht das »große Hallel« (Ps 136) nach dem »ägyptischen Hallel« (b Pes 118a). Die Hallel-Psalmen werden — wegen ihrer besonderen Stellung in der Liturgie — in einem eigenen Midrasch behandelt (מדרש הלל; s. A. JELLINEK, בית המדרש, Bd. V, Wien 1873, Nr. 16, S. 87—110, und J. EISENSTEIN, אוצר מדרשים, New York 1915, S. 127—137).

II 5 4S. JI V, Sp. 236ff. Der Schofar ist ein aus einem Widderhorn gefertigtes Blasinstrument, das in Israel für Kriegssignale (Ri 3 27), zur Bekanntmachung eines Friedensschlusses (II Sam 2 28) oder zur Warnung vor einer Gefahr (Neh 4 14) verwendet wurde. Auch für religiöse Zeremonien gebrauchte man es; z. B. zur Ankündigung des neuen Monats und eines Festtages (Num 10 10; Ps 81 4), zur Ausrufung eines Jubeljahres (Lev 25 9) und zur Bekanntmachung des Neujahrstages (Lev 23 24; Num 29 1). Zu Zeiten des Tempels wurde an speziellen Fasttagen (M R hasch III 4) und an Neujahr (M R hasch III 3; IV 1) Schofar geblasen.

II 5 5Eigtl. לובלב von לבלב, Pilp. von לבב, »Sproß; grüner, noch feuchter und beblätterter Zweig; Palmzweig«. Onkelos gibt כפת תמרیم in Lev 23 40 mit לולבין wieder. לולב bezeichnet oft pars pro toto die Pflanzen des Feststrausses am Laubhüttenfest und damit den Feststrauß selbst, da der Palmzweig die größte und ansehnlichste Pflanze des Strausses ist. Nach der halakischen Auslegung von Lev 23 40 (Sifra z. St.; j Suk 53c, 39f.; b Suk 32b, 33b, 35a) besteht der Feststrauß aus einem jungen, noch nicht entfalteten Palmzweig (כפת תמרیم — לולב), einem Myrtenstengel (הדס — ענף עץ עבות) und Bachweidenruten (ערבי נחל, gew. ערבה); hinzu kommt noch eine Grapefruit (פרי עץ הדור — אתרוג). Zu den Einzelbestimmungen s. EJ X, Sp. 692—695.

Während der Rezitation der Dank- und Gebetsstücke des Hallel (Ps 118 1-4. 25) wurde mit dem Lulab gewedelt (M Suk III 9). Er wurde in einer Prozession zum Altar des Tempels getragen, wobei man Ps 118 25 sang (b Suk 45a). Zur Zeit des Tempels wurde er an den 7 Tagen des Laubhüttenfestes im Ritus verwendet, außerhalb des Tempels jedoch nur an einem Tag. Nach der Zerstörung des Tempels ordnete

Opferstieren⁷, zum Zehntbekenntnis⁸, zum Bekenntnis am Sühnetag⁹, zum Handaufstemmen¹⁰, zum Schächten¹¹, zum Hin- und Herbewegen

Johanan ben Zakkai an, man solle ihn künftig an allen 7 Tagen des Festes verwenden (M Suk III 12; M R hasch IV 3). Während des Lulabwedelns wurde ein Segensspruch zitiert, der mit den Worten **על נטילת לולב** endete (Tos Ber VII 10; b Suk 46a). Plutarch und Josephus erwähnen die Einrichtung des Lulab (s. A. BÜCHLER, La fête des Cabanes chez Plutarque et Tacite, REJ 37, 1898, S. 181—202).

II 5 **מוסף**: Pt. Hof. von **יסף** »hinzufügen«. Mit **מוסף** wurde dasjenige Opfer bezeichnet, das an Sabbaten, Festtagen und Neumonden »zusätzlich« (supererogatorisch) zu dem regulären Morgen- und Abendopfer (**תמיד**) im Tempel dargebracht wurde (Num 28—29), und dessen Darbringung an Fasttagen untersagt war. Die **מוספין** wurden nach dem Morgenopfer dargebracht (b Jom 33a). Da sich der synagogale Gottesdienst eng an den Opfertagesdienst des Tempels anschloß (b Suk 53a; b 22a), wurden anstelle der zusätzlichen Opfer zusätzliche Gebete eingeführt, die denselben Namen trugen. Eine erste Erwähnung des Musafgebetes finden wir bei den Tannaim des ersten Jh.s (Tos Ber III 3. 10; Tos Suk IV 5). Vgl. auch M Taan IV 1. 4 und ELBOGEN, Jüdischer Gottesdienst, S. 115ff.

II 5 **ודו' קיטול**: Kitṭul-Form des Nomens von **ידה** »Sünden bekennen« (Lev 5 5; vgl. auch Anm. 2 zu I 5b). Dieses Sündenbekenntnis wurde über den Opferstieren ausgesprochen (Lev 4; vgl. Anm. 4 zu I 9a), wobei man die Hände auf den Stier stützte (vgl. b Taan 23a: **פר הודה** — der Stier, auf den Honi seine Hände stützte und das Sündenbekenntnis sprach). Nach M Par I 2 mußten die Opferstiere zwei bis drei Jahre alt sein; auch vier- und fünfjährige Stiere waren tauglich, man nahm sie jedoch aus Ehrerbietung nicht.

Dieses Bekenntnis wurde auch über einem Stier gesprochen, der zur Sühnung einer aus Irrtum oder Vergeßlichkeit von der ganzen Gemeinschaft begangenen Sünde geopfert wurde, einem **פר העלם דבר** (vgl. Lev 4 13: **ונעלם דבר מעיני הקהל**).

Auf Grund des exegetischen Prinzips **מורה שוה** folgerte man, daß über den Opferstieren in gleicher Weise das Bekenntnis gesprochen werden müsse, wie über den Stier, der am Sühnetag geopfert wurde; denn das Wort **וכפר** »und er soll entsühnen« kommt sowohl in Lev 4 (hinsichtlich der Opferstiere) als auch in Lev 16 (hinsichtlich des Sühnetages) vor. Die Rabbinen legten das Wort dahingehend aus, daß die Schrift »Sühnung« sagt und damit »Bekenntnis« meint; s. b Jom 36b: **וכפר בכפרת דברים הכתוב מדבר**.

Ein solches Opfer, das für irrtümliche Vergehen gegen Gott dargebracht wurde, nannte man **חטאת** »Sündeopfer« im Gegensatz zum **אשם**

לְהַנִּשֶּׂחַ לְקַמֵּיץ וּלְהַקְטִירָה לִימְלִיקָה וּלְקַבֵּלָה וּלְהַזְיִיָּה וּלְהַשְׁקִיית

»Schuldopfer«, das zur Sühnung der Verletzung menschlicher Rechte diente.

II 5 ⁸Zum Zehnten s. Anm. 3 zu M I 11. Jeweils das dritte und sechste Jahr eines Sabbatzyklus war ein »Zehntjahr«, שְׁנַת הַמַּעֲשֵׂר. In diesen Jahren war jeder Israelit verpflichtet, zum Tempel nach Jerusalem zu kommen und dort nach Ablieferung des Zehnten das Sündenbekenntnis zu sprechen (Dtn 26 12-15). Da die Worte הַיּוֹם הַזֶּה (Dtn 26 13) dicht bei den das Sündenbekenntnis behandelnden Versen (Dtn 26 11f.) stehen, folgerten die Rabbinen, der וְדוֹי הַמַּעֲשֵׂר könne zu jeder Tageszeit gesprochen werden (b 20b). Von Gamli'el I. (1. Jh. n. Chr.) wird berichtet, er habe seinem Sekretär Johanan zwei Briefe diktirt, die sich mit der Abgabe des Zehnten befaßten, und einen nach Galiläa, den anderen nach Süd-Palästina gesendet (b Sanh 11b; Tos Sanh II 6; j Sanh 18c, 13—15; j Maas sch 56c, 9—12).

II 5 ⁹Das Sündenbekenntnis am Sühnetag hat seinen Ursprung in dem Lev 16 16 erwähnten Bekenntnis des Hohenpriesters. Neben die einfache Formel עֲוִיֹתִי פִשְׁעֵי חַטָּאתִי (M Jom III 8; IV 2; vgl. M Jom III 5; VI 2), die noch in der 'Aboda erhalten ist, trat schon in sehr früher Zeit der וְדוֹי, den der Vorbeter innerhalb der Tefilla des Sühnetages, der einzelne Beter als Anhang zur Tefilla zu sprechen hat. Es läßt sich wahrscheinlich machen, daß der Wortlaut des וְדוֹי ursprünglich nicht gebunden war (s. ELBOGEN, Jüdischer Gottesdienst, S. 149ff. und 229). Die Grundformel lautete: אַבְל אֲנַחְנוּ חַטָּאוּ. Vgl. auch Anm. 2 zu I 5b.

II 5 ¹⁰סְמִיכָה = סְמִיכַת יָד (vgl. וּסְמַךְ יָד Lev 14; 32; 44). Wer ein Opfer darbrachte, stützte zum Zeichen, daß er es Gott weihte, seine Hände darauf. Mit einigen Ausnahmen wurde die סְמִיכָה bei allen privaten Opfern vor der Schlachtung vollzogen (M Men IX 7); solche Opfer waren jedoch nicht untauglich, wenn durch ein Versehen die סְמִיכָה unterlassen wurde (M Men IX 8). Nach dem Targum Jonatan zu Lev 3 2. 8 wurde die סְמִיכָה mit der rechten Hand (יָד יְמִינִיה) ausgeführt; die allgemein anerkannte Halakä schreibt sie jedoch mit beiden Händen vor (b Men 93a; M Men IX 8; Tos Men X 12; vgl. PHILO, Spec leg I § 198 und A. GEIGER, Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben IX, Breslau 1871, S. 43ff.). Die Hände wurden zwischen die Hörner des Opferstieres gelegt, während man sein ganzes Körpergewicht daraufstemmte (b Jom 36a; b Hag 16b).

Nach der Tora ist die סְמִיכָה vorgeschrieben bei nicht obligatorischen Friedens- und Brandopfern (Lev 14; 32 8. 13), bei Brand- und Ein-

[der Opfer]¹², zum Herzubringen¹³, zum Abheben [vom Speiseopfer]¹⁴, zur Verbrennung [des Abgehobenen]¹⁵, zum Abkneipen [des Kopfes der Opfervögel]¹⁶, zum Auffangen [des Opferblutes]¹⁷, zur Sprengung [des Blutes auf den Opferaltar]¹⁸, zur Trank[probe]¹⁹ der Ehebruchs-

weihungsopfern, die bei der Priester- bzw. Levitenweihe dargebracht wurden (Ex 29 15. 19; Lev 8 18. 22; Num 8 12), und bei den Sündopfern (Lev 4 4). Abgesehen von dem Sündopfer, das im Falle einer Versündigung der ganzen Gemeinde dargebracht wird (Lev 4 13-21), erfolgt die סמיכה nur bei Privatopfern, mit Ausnahme der Erstgeburt, des Zehnten und des Pesachopfers (vgl. M Men IX 7; Tos Men X 9; Sifra zu Lev 3 3 und 7 30). Zur Differenz zwischen der Schule Schammais und einem anonymen Tanna hinsichtlich der סמיכה am Feiertag s. W. GERBER, Beša, Berlin 1963, Anm. 6 zu Beš II 4, S. 47f.

Von der סמיכה ausgeschlossen sind der Taube, der Schwachsinnige, der Unmündige (zu diesen drei s. Anm. 2—4 zu II 4a), der Blinde (s. Anm. 1 zu IV 6c), der Sternendiener (= Nichtjude), der Unfreie, ein in Vertretung Stützender und Frauen. Abba El'azar (1./2. Jh. n. Chr.) berichtet jedoch, er habe beobachtet, wie Frauen die סמיכה im Tempel vollzogen hätten (b Ḥag 16b; Sifra zu Lev 1 2).

Die סמיכה mußte im Tempel erfolgen, da das Opfertier am gleichen Ort und sofort nach der סמיכה geschlachtet wurde (b Men 93ab; j Ber 2d, 65f.; Sifra Lev 4 Anfang). Bei öffentlichen Opfern wurde sie aus praktischen Gründen wegen ihrer Undurchführbarkeit nicht vorgenommen. Nur zwei Ausnahmen sind bekannt: 1. bei פר העלם דבר (s. o.) und 2. bei dem Ziegenbock, den man zu 'Azazel schickte (Lev 16 21). In ersterem Falle vollzogen drei Älteste stellvertretend für die Allgemeinheit die סמיכה (Lev 4 15), während im Falle des Ziegenbockes der Hohepriester fungierte (M Men IX 7).

II 5 ¹¹S. JL V, Sp. 134f. und Sp. 162f. Die שהיטה ist die rituelle Form des Schlachtens, das »Schächten«. Das Gebot des Schächten wird abgeleitet aus Dtn 12 21; Einzelschriften werden in den Traktaten Zebahim und Ḥullin behandelt. Zur allgemeinen Information über das Schächten s. O. RABINOWICZ, Einleitung in die Probleme des rituellen Schlachtens, Wien 1937, mit ausführlichen Literaturangaben.

Da in Zusammenhang mit dem Sühneopfer Lev 19 6 der Ausdruck ביום ובהכח gebraucht wird, folgerten die Rabbinen — indem sie die Betonung auf das Wort ביום legten —, daß ein Opferstier zu jeder Tageszeit geschächtet werden könne. Das Gleiche gilt dann natürlich auch für die סמיכה und die תנופה.

II 5 ¹²תנופה und תרומה werden als Teile der Opferzeremonie im Zusammenhang mit bestimmten Opfern in Ex 29 24 und Lev 23 11. 20 genannt. Über Einzelheiten gibt das AT jedoch keine Auskunft.

סוּטָה וְלַעֲרִיפַת הָעֹלָה וְלִטְהָרַת הַמִּצֹּרֶעַ:

M Men V 6 werden die Worte **אשר הונף ואשר הורם** in Ex 29 27 folgendermaßen ausgelegt: **תנופה** ist das Hin- und Herbewegen der Opfer in horizontaler Richtung, vorwärts und zurück (**מוליך ומביא**); **תרומה** ist das Auf- und Niederschwingen der Opfer (**מעלה ומוריד**).

II 5¹³ Die drei folgenden Begriffe gehören zur Zeremonie des Speiseopfers (**מנחה**).

Der Begriff **הגשה** fußt auf Lev 2 8. Die Rabbinen erklären, die erste Handlung des Speiseopfers habe darin bestanden, daß man das Gefäß mit dem Opfermahl zur Südwestecke des Opferaltares gebracht hätte (b Soṭ 14b; b Men 19b).

II 5¹⁴ S. Lev 2 2. Wenn das Gefäß mit dem Speiseopfer zur Südwestecke des Altares gebracht wurde, nahm der Priester etwas heraus und verbrannte es auf dem Altar (**הקטרה**). Sifra zu Lev 10 9 unterscheidet **קמץ** von **חפץ** »eine [ganze] Handvoll wegnehmen«: »**מלא קמצו** [Lev 2 2] könnte man eine gehäufte Hand verstehen; deshalb heißt es **בקמצו** [Lev 6 8; d. h. innerhalb der geschlossenen Hand]. Unter **בקמצו** könnte man verstehen, der Priester hebe mit seinen Fingerspitzen ab, deshalb heißt es **מלא קמצו**. Wie ist das nun [zu verstehen]? [Der Priester] bedeckt mit seinem Handteller die Pfanne oder den Tiegel [worin sich das Opfermahl befindet,] und streicht [was er aufgenommen hat,] mit seinem Daumen und mit seinem kleinen Finger von oben und von unten ab«. Der Priester nahm also nur so viel vom Opfermahl ab, wie er durch das Schließen der drei Mittelfinger in seiner Hand halten konnte (b Men 11a). Sifra zu Lev 10 9 folgert aus Lev 2 2, daß die **קמיצה** ein Priesterdienst ist: »[Die nebeneinanderstehenden Worte] **וקמץ** **קמיצה** besagen, daß die **קמיצה** ein Priesterdienst ist«. Nach b Men 11a war die **קמיצה** einer der schwierigsten Tempeldienste (**היא** **אחת מעבודות קשות שבמקדש**), darum wurden die Priester durch erfahrene Gelehrte, die aus dem Tempelschatz bezahlt wurden, in dieser Aufgabe besonders geschult (b Ket 106a). Vor der **קמיצה** ist der Genuß des Opfermahles jedem verboten; danach ist er dem Priester erlaubt (j Schab 5a, 68f.).

II 5¹⁵ **הקטרה** ist die Verbrennung der **קמיצה** auf dem Opferaltar, s. o.

II 5¹⁶ S. Lev 1 15; 5 8. Während das Schächten der Säugetiere auch vom Nichtpriester ausgeführt werden konnte, durfte das Schlachten der Vögel — wohl wegen der Schwierigkeit — nur vom Priester vollzogen werden (Sifra zu Lev 8 7 leitet dies aus den Worten ... **הכהן** **ומלק** in Lev 1 15 ab). An der zitierten Sifrastelle heißt es weiter: »[Das Wort] **ומלק** [Lev 1 15; besagt, daß das] Abkneipen dem Nacken gegenüber [d. h. an der Seite des Nackens erfolgen muß]. Man könnte

verdächtigen²⁰, zum Brechen [des Genickes] der Kälber²¹ und zur Reinsprechung eines Šara'at-Kranken^{22 23}.

meinen, [daß es] überall [am Halse stattfinden dürfe], deshalb beweise ich es: Hier [Lev 1 15] wird gesagt מליקה, auch später [Lev 5 8] wird gesagt מליקה, was [besagt, daß — so wie das] Abkneipen, von dem später gesagt wird »an der Seite des Nackens« [stattfindet] — auch [das Abkneipen, das] hier [erwähnt wird,] an der Seite des Nackens [stattfinden muß]. Ist es [nicht so, daß], was vom Abkneipen später gesagt wird, »ohne Scheiden« [des Kopfes vom Rumpfe], auch hier [gilt]: das Abkneipen erfolgt ohne Scheiden? [Deshalb heißt es] ומלק והקטיר . . ., was [besagt: So wie] man beim Verbrennen [auf dem Altar] Kopf und Rumpf gesondert findet, [so] auch beim Abkneipen: der Kopf für sich und der Rumpf für sich«. S. auch M Hul I 4: »Kneipt man [den Kopf] an den Seiten [des Halses] ab, ist sein Abkneipen ungesetzlich . . . Kneipt man an der Seite des Nackens ab, ist sein Abkneipen rituell . . . Kneipt man vom Halse aus ab, ist sein Abkneipen ungesetzlich; denn der ganze Nacken ist tauglich zum Abkneipen, wie auch der ganze Hals zum Schächten tauglich ist«.

Der Priester nahm den Vogel in seine rechte Hand, legte die beiden Flügel zwischen zwei Finger der Hand und die beiden Füße zwischen die zwei anderen Finger, streckte den Hals über den Daumen und knipste ihn mit dem Daumennagel ab. Diese Handlung wird b Zeb 64b eine der schwierigsten Pflichten des Tempeldienstes genannt.

II 5 ¹⁷Die Rabbinen beziehen והקריבו in Lev 1 5 auf die Zeremonie des Blutauffangens in einem Gefäß, welche nur durch die Priester vorgenommen werden durfte (b Zeb 13a; Sifra zu Lev 1 5).

II 5 ¹⁸Von נזה, Hif. הִזָּה »sprengen«. Dem Blut der Opfertiere wurde im Tempeldienst besondere Aufmerksamkeit geschenkt, da es als Symbol des Lebens galt. Die Priester pflegten etwas davon auf den Opferaltar zu sprengen (Lev 1 5. 11; 3 2. 8. 13; 4 6 ff.; 7 2). Bei allen Tieropfern — mit Ausnahme des Sühneopfers — wurde Blut diagonal von einer Ecke zur anderen über den Altar gesprengt, so daß alle vier Ecken des Altars benetzt wurden (שתיים שהן ארבע). Beim Sündopfer wurde das Blut auf die vier Ecken des ehernen Altars gesprengt, und was übrig blieb, wurde an der südlichen Unterkante des Altars ausgeschüttet (Lev 4 25). Beim Stier- und Ziegenbockopfer des Sühnetages wurde das Blut siebenmal über den Innenraum des Allerheiligsten und über die Ecken des goldenen Altars gesprengt (j Jom 42c, 54—59); was übrig blieb, wurde an der westlichen Unterkante des ehernen Altars ausgeschüttet (M Zeb V 1).

II 5 ¹⁹S. EJ VI, Sp. 257f.; Wasser aus dem Tempelbecken, das mit Staub vom Fußboden des Tempels und bitteren Essenzen vermischt war.

כָּל הַלֵּילָה בָּשֶׁר לִקְצִירַת הָעוֹמֶר וְלִהְקָטִיר חֲלָבִים וְאִיִּבְרִים:

זֶה הַכָּלָל דִּבֶּר שְׂמֻצּוֹתוֹ בַּיּוֹם בָּשֶׁר כָּל הַיּוֹם וְדִבֶּר שְׂמֻצּוֹתוֹ בַּלַּיְלָה
בָּשֶׁר כָּל הַלֵּילָה:

II 5 ²⁰Pt. Kal f. von סטה (= biblisch-hebräisch שטה), syr. setā »abweichen, abtrünnig werden«. Nach Num 5 11-31 muß eine des Ehebruchs verdächtige Frau »Bitterwasser« trinken, um ihre Unschuld zu erweisen. Die Einzelheiten werden in M und Tos Soṭ beschrieben. M Edu V 6 (vgl. b Ber 19a) wird von einer zügellosen Frau namens Karke-
nit̃ berichtet, der Schema'ja und Abtalion (etwa 50 n. Chr.) »Bitterwas-
ser« zu trinken gaben. Da diese Rabbinen von Proselyten abstammten,
wollten sie zweifellos durch diese Handlung die Gleichheit der Prose-
lyten mit den im Judentum Geborenen betonen. Z. Z. des Johanan ben
Zakkai wurde — während der römischen Invasion in Palästina —
diese Art des Gottesurteils unterbrochen (M Soṭ IX 9). Von der Köni-
gin Helena von Adiabene (etwa 56 n. Chr.) wird berichtet, sie habe für
den Tempelgebrauch ein goldenes Tablett gestiftet, worin Num 5 11-31,
die פרשת סוטה, graviert war (M Jom III 10; Tos Jom II 3; b Jom 37b).

II 5 ²¹S. Dtn 21 1-9. Im 1. Jh. n. Chr. wurde diese Zeremonie wegen
der zahlreichen Morde, die die Zeloten begangen hatten, nicht mehr
ausgeführt (M Soṭ IX 9; Tos Soṭ XIV 1; b Soṭ 47b; Sifre Dtn 205).

II 5 ²²S. Anm. 2 zu I 7b. Vgl. Mat 8 1ff.

II 5 ²³Zu dieser Mischna vgl. auch Mai, MT הלכות מגלה 1, 3; dass.
חנוכה 3, 9; dass. לולב 7, 10; dass. תפלה 3, 5; dass. מעשה הקרבנות 4, 6;
dass. עבודת יוה"כ 2, 7; dass. מעשר שני 11, 4; dass. סוטה 4, 5; dass.
טומאה 11, 3; SeMaG, עשין דרבנן 4; dass. עשין 19, 44, 56, 183, 236f.;
Or ḥ 286, 1; 588, 1; 659, 1; 687, 1.

II 6a ¹Nachdem eine Reihe von Handlungen, die am Tage auszu-
führen sind, aufgezählt wurden, ist es nicht verwunderlich, daß nun
auch eine Mischna über Handlungen, die nachts ausgeführt werden
müssen, in unseren Traktat aufgenommen und das Ganze mit einer
Generalregel abgeschlossen wurde.

7. Über Handlungen, die in der Nacht erledigt werden müssen

3a Die ganze Nacht¹ eignet sich zum 'Omerschnitt² und zum Verbrennen³ der Fettstücke und der Glieder⁴ [der Opfertiere auf dem Opferaltar]⁵.

8. Generalregel zu 6 und 7

b Dies ist die Norm¹: Ein Gebot², dessen Vorschrift [lautet]: [Es ist] »am Tage«³ [auszuführen], kann⁴ den ganzen Tag [über ausgeführt werden]⁵, und ein Gebot, dessen Vorschrift [lautet]: [Es ist] »in der Nacht«⁶ [auszuführen], kann die ganze Nacht [hindurch ausgeführt werden]⁷.

II 6a ²Die 'Omergabe war ein Ernteopfer in Form von Getreidegarben, das die Israeliten während des Pesah zum Tempel brachten (Lev 23 10f.). Nach j Hal 57c, 39f. sind Weizen und Spelt für die 'Omergabe untauglich. Die Garbe mußte מחרת השבת »am Sabbatmorgen« (Lev 23 11) dargebracht werden. Die Pharisäer erklärten, damit sei der Morgen nach dem ersten Pesahstag gemeint — der 16. Nisan. Die Sadduzäer aber — und später die Karäer — legten es so aus, daß die 'Omergabe am ersten Wochentag nach dem ersten Pesahstag dargebracht werden solle. Auf Grund der Bestimmung des 'Omer als 10. Teil eines Efa (Ex 16 36) argumentierten die Pharisäer dafür, daß man den 'Omer in Form von Getreidekörnern, welche meßbar sind, darbringen solle und nicht als Garbe, wie es die Sadduzäer vertraten. Nach M Men VI 1 sollte man die Garbe in der Nähe Jerusalems schneiden; war das Getreide dort jedoch noch nicht reif, so brachte man es auch von anderen Orten. Die Einzelvorschriften über den 'Omer finden sich in M Men X.

II 6a ³S. Lev 6 2.

II 6a ⁴Vom Ganzopfer wurden sämtliche Glieder dargebracht, von anderen Opfern nur gewisse Fettstücke samt Nieren und Leberlappen (vgl. Lev 3 17; 7 23. 25), während das Fleisch gegessen wurde (vgl. Lev 6 2; 7 2).

II 6a ⁵Zu dieser Mischna vgl. auch b 20b; b Men 72a; Mai, MT ומוספין ומוספין 6, 7; dass. מעשה הקרבנות 4, 6; SeMaG, עשין 149, 163.

II 6b ¹Wörtl.: »summa«.

II 6b ²Zur Übersetzung vgl. דברי תורה »die Gebote der Tora« (j Taan 66a, 38f.).

פֶּרֶק ג

בְּנֵי הָעִיר שָׁמְכוּ רְחוּבָה שְׁלֵעִיר לִוְקָחִים בְּדַמּוּי בֵּית הַבְּנִסָּת בֵּית
הַבְּנִסָּת לִוְקָחִים תִּיבָה תִּיבָה לִוְקָחִים מְטַפְּחוֹת מְטַפְּחוֹת לִוְקָחִים
בְּדַמָּה יא

II 6b ³Zu II 5 ist noch zu ergänzen: Das Auflegen der zwölf Brote und der zwei Weihrauchschalen auf den goldenen Altar (Lev 24 5-8).

II 6b ⁴כשר bezieht sich auf דבר.

II 6b ⁵D. h. die Ausführung des Gebotes ist unabhängig von der Tageszeit gültig. Ausgeschlossen sind selbstverständlich solche Gebote, für die eine bestimmte Tageszeit festgesetzt ist, wie z. B. das Lesen des Schema' am Morgen.

II 6b ⁶Zu Mischna II 6a ist noch zu ergänzen: Das Fleisch des Pesachopfers muß in der Nacht zum 15. Nisan verzehrt werden (vgl. jedoch M Pes X 9; aber die Einschränkung der Essenszeit auf die erste Hälfte der Nacht scheint nur eine rabbinische Vorsichtsmaßregel zu sein).

II 6b ⁷Da M Ber I 1 diese Mischna offenbar kennt, muß sie vor jener entstanden sein. Zu dieser Mischna s. auch Mai, MT הלכות מעשה הקרבנות 4, 6; SeMaG, עשן 163.

III 1 ¹Der Ausdruck »בני העיר« Vollbürger« wurde auf Personen angewendet, die länger als 12 Monate in einer Stadt mit vorwiegend jüdischer Bevölkerung wohnten. Sie hatten bestimmte Rechte, wie z. B. die Festsetzung von Rechtsnormen, Marktpreisen und Arbeitslöhnen, die Erstellung von Statuten zur Aufrechterhaltung des Stadtfriedens und die Auferlegung von Geldbußen bei Übertretung ihrer Anordnungen; sie konnten den Bau einer Synagoge und den Erwerb von Tora- und Prophetenrollen veranlassen (Tos B meš XI 23; vgl. b B bat 8b). Die vollgültigen Bürger hatten Anteil am Marktplatz (רחוב), am öffentlichen Bad (רחיצה), an der Synagoge, an der Lade bzw. dem Vorbeterpult (תיבה), darin die Schriftrollen verwahrt wurden, und an den Schriftrollen (M Ned V 5). Durch drei oder sieben öffentliche Vertreter (טובי העיר) »Optimaten; Notabeln« oder (פרנסים), die von ihnen bestellt wurden, konnten sie anordnen, irgendeinen sakralen oder profanen Gegenstand aus dem öffentlichen Besitz zu

1. Vorschriften über Kauf und Verkauf sakraler Objekte sowie die Verwendung des Kaufpreises (III 1–3)

I 1 Vollgültige Bürger¹ dürfen, wenn sie den Stadtplatz² verkauft haben, für den Erlös³ eine Synagoge⁴ erwerben⁵, [für den Erlös] einer Synagoge einen Toraschrein⁶, [für] einen Toraschrein Toramäntel⁷,

III 1 ^{2b} **רחוב** ist ein offener Platz (Dtn 13 17; Ps 55 12). Die Konstruktion ist eine aus dem aramäischen Sprachraum übernommene Eigentümlichkeit, die im rabbinischen Hebräisch häufig anzutreffen ist. Wenn beide Satzglieder determiniert sind, wird der Genetiv mit **של** schon am Nomen regens durch das entsprechende Suffix der 3. Person angekündigt: »Ihr Platz — der Stadt«. Zu dieser Konstruktion s. K. ALBRECHT, *Neuhebräische Grammatik*, München 1916, § 87a und d; zu **של** »derjenige« s. ZAW 31, S. 206 und ALBRECHT, a. a. O., § 87b.

III 1 ³Wörtl.: »von seinem Ertrag«, vgl. syr. demājā »Preis, Wert«; Peschittā Gen 23 13 für כסף; von דמי »gleich sein, gleichwertig sein«. Hier von דמים »Wert, Kaufpreis, Erlös« (vgl. syr. demīn).

III 1 ⁴(συναγωγή!) bezeichnet in der Mischna und der gesamten rabbinischen Literatur das Gebäude, in dem die Juden zum Gebet,

סִפָּרִים סִפָּרִים לֹקְחִים תּוֹרָה אֲבָל אִם מְכָרוּ תּוֹרָה לֹא יִקְחוּ סִפָּרִים
 סִפָּרִים לֹא יִקְחוּ מִטְפָּחוֹת מִטְפָּחוֹת לֹא יִקְחוּ תִיבָה תִיבָה לֹא יִקְחוּ
 בֵּית הַכְּנֶסֶת בֵּית הַכְּנֶסֶת לֹא יִקְחוּ אֶת הָרְחוּבִי וְכֵן בְּמוֹתֵרֵיהֶם:
 אֵין מוֹכְרִים אֶת מִשְׁלָרְבִים לְיַחֲדִיד מִפְּנֵי שְׁמוֹרִידִים אוֹתוֹ מְקוֹדוּשְׁתּוֹ
 דְּבָרֵי ר' מֵאִיר

zu religiösen Einrichtungen und anderen Gelegenheiten öffentlicher Natur zusammenkommen (vgl. Mai, MT הלכות תפלה 11, 1). Est 4 16 bedeutet כנס (entlehnt aus dem Aramäischen [כנש]) »Leute zum Gottesdienst versammeln«. In der Verbindung בית הכנסת hat das Nomen כנסת im Singular stets den bestimmten Artikel, während der Plural immer כְּנִסִּיּוֹת lautet.

Die Frage nach dem Ursprung der Synagoge wurde von den Gelehrten oft erörtert. Von den mannigfachen Theorien, die die Entstehung der Synagoge teils in vor- teils in nachexilischer Zeit vertreten, ist diejenige W. BACHERS (JE, s. v.), daß der Ursprung der Synagoge im Babylonischen Exil zu suchen sei, am besten begründet und am wahrscheinlichsten. SCHÜRER (GJV II, S. 498—536) schloß sich dieser Theorie an (vgl. auch KRAUSS, Syn. Alt., S. 2—11 und 52—66; S. ZEITLIN, The Origin of the Synagogue, in: Proceedings of the American Academy for Jewish Research, Vol. II, Philadelphia 1931, S. 69—81).

Jer 39 8 wird der Ausdruck בית העם einem alten Midrasch zufolge auf die Synagoge bezogen (vgl. Raschi z. St.; Kimḥi z. St.: וּבְדִרְשׁ וְהָאֵל (בית העם זה בית הכנסת); vgl. den aramäischen Ausdruck בית עמא für Synagoge. Anscheinend hatte sich im Volk der Ausdruck בית העם für Synagoge eingebürgert, da er von den Gelehrten verpönt wurde (vgl. b Schab 32a: Diejenigen, welche die Synagoge בית העם nennen, handeln sündhaft). Ps 74 8 wird מועדי אל von den Kommentatoren auf die Synagoge bezogen (Raschi z. St.: כָּל בְּתֵי וְעֵד; Altschul [מצודת דוד] z. St.: כָּל הַמְּקוֹמוֹת הַמִּיעֻדוֹת לֵה' בְּתֵי כְּנִסִּיּוֹת וּבְתֵי מִדְּרָשׁוֹת). Da dieser Psalm der makkabäischen Zeit angehört (170—165 v. Chr.), haben wir hierin die erste Erwähnung der Synagogen in Palästina. Aus Inschriften ist die Existenz von Synagogen in Ägypten für das 3. Jh. v. Chr. bezeugt.

Die Bürger einer Stadt konnten durch zu diesem Zweck bestellte Vertreter eine Synagoge kaufen oder verkaufen. Besitzer einer Synagoge konnte auch ein Privatmann sein. Von R. El'azar ben R. Šadoq (vor 70 n. Chr.) wird berichtet, er habe die Synagoge der Weber in Jerusalem gekauft (j 73d, 40; b 26a; Tos III 6 haben für die Weber אֶלְכַּסְנִדְרִים; vgl. Apg 6 9).

[für] Toramäntel Bücher⁸, [für] Bücher eine Tora⁹. Haben sie aber eine Tora verkauft, so dürfen sie dafür keine Bücher erwerben, [für] Bücher keine Toramäntel, [für] Toramäntel keinen Toraschrein, [für] einen Toraschrein keine Synagoge, [für] eine Synagoge keinen Stadtplatz. Dasselbe gilt von den Überschüssen¹⁰. Man darf [Eigentum] der Allgemeinheit nicht an einen Privatmann verkaufen, weil man es dadurch in seiner Heiligkeit herabsetzt. [Dies ist] die Meinung des R. Me'ir¹¹.

Die Errichtung einer Synagoge an einem Ort, an dem sich zehn oder mehr Juden aufhalten, ist ein rabbinisches Gebot (s. Mai, MT הלכות תפלה 11, 1); es wird abgeleitet aus Gen 21 11 (vgl. b Ber 6a).

III 1 ⁶Wörtl.: »etwas gegen Bezahlung an sich nehmen«.

III 1 ⁶תיבה ist gekürzt aus תיבה של ספרים (Tos Jad II 12). In der Mischna wird mit diesem Wort ausschließlich der Aron bezeichnet, in dem die Torarollen aufbewahrt werden. b Schab 32a bezeichnet R. Jischma'el ben El'azar die Gewohnheit des gemeinen Volkes, die Lade Arna (aram. ארנא) zu nennen, als sündhaft. Daraus ergibt sich, daß der Grund, den Ausdruck תיבה anstelle des Ausdrucks ארון הקודש zu setzen, in der Tendenz des gemeinen Volkes lag, das Wort הקודש auszulassen. KRAUSS, Syn. Alt., S. 364ff., und BLAU, Buchwesen, S. 178, nehmen an, daß תיבה für ארון gesagt wurde, weil ארון auch »Sarg« bedeuten kann.

III 1 ⁷Die Torarollen werden zum Schutze vor Beschädigung oder Verschmutzung mit Hüllen versehen (Tos III 2; M Neg XI 11). Diese »Umhänge« können aus allen möglichen Textilien hergestellt werden, zuweilen auch aus Leder (vgl. M Kel XXVIII 5). Das Gesetz der כלאים, das die Mischung von Wolle und Leinen verbietet, trifft auf die Toramäntel nicht zu (M Kil IX 3). Sehr oft sind sie mit kunstvollen Sticereien versehen (M Kel XXVIII 4: מטפחות מצויירות). Hat ein solcher Umhang einmal als Toramantel gedient, so darf er selbst oder der Erlös aus seinem Verkauf nicht für profane Gegenstände benutzt werden, da ihm ein gewisser Grad der Heiligkeit eigen ist (Tos III 2; j 73d, 67—72). Auch andere Schriftrollen wurden mit Umhängen versehen (b Sanh 100a). Der Toramantel ist ein Teil der כלי קודש. Heute wird er allgemein מפה genannt. Eine Schriftrolle, die nicht mit einem Tuch umhüllt ist, legt man auf der Schriftseite nieder, damit die Schrift nicht leidet. Erst in nachtalmudischer Zeit unterlegte man der Verhüllung religiöse Motive.

S. KRAUSS, Syn. Alt., S. 381—384, und BLAU, Buchwesen, S. 173 bis 177.

III 1 ⁸Propheten, Hagiographen oder Teile des Pentateuch. Vgl. Aḥai Ga'on, Sche'eltot, Venedig 1546, Ende ויקהל: קדושת מגילה: למדנו קדושת כתובים וקדושת נביאים וקדושת ספר תורה.

אָמרוּ לוֹ אִם בֶּן לֹא מַעִיר נְדוּלָה לְעִיר קְטָנָה:

אֵין מוֹכְרִין בֵּית כְּנֶסֶת אֶלָּא עַל תְּנִי אִמְתִּי שִׁרְצוּ יַחְזִירוּהוּ דְּבָרֵי

III 1 ⁹Das Wort **ספר תורה** und der Ausdruck **תורה** (ohne Artikel!) bezeichnet in der rabbinischen Literatur immer die Pentateuchrolle.

III 1 ¹⁰D. h. von dem, was nach Verwendung des Erlöses zum Kauf eines anderen Gegenstandes noch überbleibt. Hat man von einem Teil des Erlöses einen Gegenstand von größerer Heiligkeit erworben, darf man auch für den Restbetrag nur einen Gegenstand von größerer Heiligkeit kaufen. Das Prinzip lautet: **«מעלין בקדש ואין מורידין»** Man steigert in bezug auf Heiligkeit, aber man vermindert nicht«. So kann man z. B. Umhänge von Prophetenrollen für Torarollen verwenden, aber nicht umgekehrt. Die Gemara (b 26ab) hält diese Einschränkung nur dann für angebracht, wenn irgend etwas ohne Einverständnis der Stadtbürger verkauft wurde; andernfalls kann der Erlös auch für Gegenstände mit einem niedrigeren Heiligkeitsgrad und für profane Dinge verwendet werden. Die Gemara führt R. Abina als Beispiel an. Auf dessen Grundbesitz befand sich eine Synagogenruine. Er erkundigte sich bei R. Aschi, ob er diese Ruine umpflügen und auf dem gewonnenen Ackerboden säen dürfe. R. Aschi riet ihm, die Ruine im Einverständnis der Bürgervertreter zu kaufen; dann werde es ihm erlaubt sein auszusäen (vgl. Tos III 1).

III 1 ¹¹S. textkritischen Apparat. R. Me'ir und R. Jehuda ben El'ai (Mitte 2. Jh. n. Chr.) waren beide Schüler des R. Aqiba. Da R. Me'ir im Gegensatz zu R. Jehuda ben El'ai scharfsinniger interpretiert (b Erub 13b; b Sanh 24a; b Naz 49b; b Kid 52b), ist die Lesart R. Jehuda wohl falsch.

III 1 ¹²Die Gelehrten widersprachen dieser Ansicht; denn, so argumentierten sie, wenn der Übergang aus öffentlichem in privaten Besitz wegen Verminderung der Heiligkeit verboten würde, müßte man ja auch einer großen Stadt verbieten, sakrale Gegenstände an eine kleine Stadt zu verkaufen. Die Gemara (b 27b) löst diese Schwierigkeit, indem sie erklärt, daß Gegenstände, die von einer großen Stadt an eine kleine Stadt verkauft werden, nicht an Heiligkeit einbüßen, während die Heiligkeit eines Gegenstandes aus öffentlichem Besitz durch Verkauf an einen Privatmann verringert wird.

Man entgegnete ihm¹²: Wenn es sich so verhält, [darf ja] nicht einmal eine große Stadt an eine kleine Stadt [verkaufen]!?¹³.

b) Über den Verkauf einer Synagoge

[2 Eine Synagoge verkauft man nur unter der Bedingung¹, daß man sie — wenn man will — wiedererwerben kann. [Dies ist] die Meinung

III 1 ¹³Zu dieser Mischna s. auch Mai, MT הלכות תפלה 11, 14; Or ḥ 143, 2.

III 2 תניי ו תנאי, LEVY und JASTROW leiten das Wort von תנה »sprechen, erzählen« ab. Es scheint jedoch von תנה »mieten« (vgl. Hos 8 9: התנו אהבים) gebildet zu sein. Wer etwas mietet, pflegt einen Vertrag abzuschließen, daher »Bedingung« (s. A. COHEN, American Journal of Semitic Languages, Chicago April 1924, S. 185).

III 2 ²S. Anm. 11 zu III 1.

III 2 ³Zu ממכר vgl. Lev 25 27-29. Der Ausdruck ממכר עולם ist dem biblischen אחוזת עולם (Lev 25 34) nachgebildet.

III 2 ⁴Das Wort wird meist מְרַחֵץ, pl. מְרַחְצוֹת punktiert. A. KOHUT ('Aruḳ V, Vindobona 1926², S. 248) liest מְרַחֵץ und KRAUSS (TA I, S. 217) vertritt die Ansicht, es sei מְרַחֵץ zu lesen (vgl. בית מְרִיָּם Jer 16 5).

Die רחיצה ist im Gegensatz zur טבילה (s. Anm. 2 zu II 4b) ein Warmbad und dient nicht kultischen Reinigungszwecken, sondern ausschließlich der Körperpflege. Die Badeanstalt nennt man בית המרחץ, seltener בני (b 16a; b Ber 60a), בי באני (b Schab 41a), בי בניה (b Schab 33b) oder nur בני (j Taan 64b, 57), was eine Zusammenziehung des griechischen βαλναεῖον (lat. balnea) darstellt (vgl. j Maas sch 54d, 49: בלני). Der Jeruschalmi gebraucht für »baden« meist das Wort סחי (auch סחא und סחה), von dem die Ausdrücke מסחותא (b Ḳid 33a) und בי מסחותא (b B meṣ 6b; b Schab 140a; b Ber 22a; b Ḥul 45b) für die Badeanstalt abgeleitet sind.

Der regelmäßige Gebrauch der Warmbäder, insbesondere die Benutzung von Badeanstalten, geht auf die talmudische (d. h. griechisch-römische) Zeit zurück. Die Badehäuser waren ursprünglich in Privatbesitz; für die Benutzung mußte ein geringes Entgelt entrichtet werden. Befand sich jemand drei Jahre hintereinander unangefochten im Besitz einer Badeanstalt, so wurde er nach Ablauf dieser Frist als rechtmäßiger Eigentümer betrachtet (M B bat III 1). Später begann dann auch der Staat bzw. die Gemeinde öffentliche Bäder zu bauen, deren Name δημόσια (scil. βαλναεῖα) von der Gemara übernommen wurde (דימסאות). Diese Anstalten konnten unentgeltlich benutzt werden. In der Mischna kommt dieses Wort noch nicht vor (M Ab zara I 7 ist die Lesart דימוסאה abzulehnen). b Schab 33b wird die

ר' מאיר וְחֻכָּמִים אֲמָרִים מוֹכְרִין אוֹתוֹ מִמֶּכַּר עוֹלָם חוּץ מֵאַרְבָּעָה
דְּבָרִים לְמִרְחָץ וּלְבוֹרֶסְקִי לְשִׁבְלָה וּלְבֵית הַמַּיִם ר' יְהוּדָה אֹמֵר
מוֹכְרִין אוֹתוֹ לְשֵׁם חֵצֵר וְהַלּוּקִית מִה שִׁירְצָה יַעֲשֶׂה:

Badeanstalt in Privatbesitz von derjenigen in öffentlichem Besitz unterschieden. Baden in kaltem Wasser gilt nicht als רחיצה (j Ber 5b, 46).

Nach Tos Ber II 20 bestand eine Badeanstalt aus drei Räumen: 1. dem בית החיצון, dem adypterion der Griechen und Römer, dem Umkleideraum; 2. dem בית הפנימי, dem caldarium der Römer, in dem sich das Wasserbassin, אמבטי, griech. ἐμβατή, befand (die Griechen nannten jedoch die entsprechende Vorrichtung λουτήρ, πύελος oder ἔμβασσις), und 3. der palaestra, in der man sich nach dem Bade ausruhte.

Das Wasser bezog man von Teichen (בריכות) oder Wasserbecken (מגורות), aus denen das Wasser durch Röhren zugeleitet wurde (M B bat IV 6). Auf jedes Warmbad folgte die Begießung mit kaltem oder temperiertem Wasser (משתטפין; Tos Schab III 4); wer sie unterläßt, gleicht nach Mar Schemu'el dem Eisen, das man im Feuer erhitzt und nicht durch Wasser abgekühlt hat (b Schab 40b).

Zu Einzelheiten s. J. PREUSS, Talmudische Medizin, Berlin 1911, S. 627—642; KRAUSS, TA I, S. 217ff.; ders., Ha-kedem (Vierteljahresschrift), Petersburg Sept.—Dez. 1907 und März 1908 (1. und 2. Quartal 5667), Baden und Badewesen im Talmud.

III 2 ⁵Griech. βυρσοική (scil. τέχνη). Die Gerberei nahm einen Hauptplatz in der Industrie Palästinas ein. Den Gerber selbst nannte man עבדן, was später durch das griech. βυρσεύς, בורסי, ersetzt wurde. Wegen des schlechten Geruches, der einer Gerberei zu entströmen pflegt, ordneten die Rabbinen an, daß eine Gerberei fünfzig Ellen von der Ostseite der Stadt entfernt sein müsse (M B bat II 9), damit der Westwind die schlechte Luft fernhalte (s. KRAUSS, TA II, S. 259). Wird ein Mann Gerber, so kann sich seine Frau von ihm scheiden lassen, da ihr ein Zusammenleben auf Grund dieses schlechten Geruches nicht zugemutet werden kann (M Ket VII 10; Tos Kid II 2). Entsprechendes gilt für die Schwagerehe, wenn der Schwager Gerber ist (b Ket 77a). Der schlechte Geruch entstammt nicht etwa dem gegerbten Leder, sondern geht vom Hundekot aus, in den die Felle vor dem Gerbprozeß gelegt wurden (Tos Ber II 16; b Ber 25a). Zu diesem Zwecke sammeln die Gerber Hundekot (M Ket VII 10; Tos Ket VII; b Ket 77a). Petrus, der bei einem Gerber in Joppe (Jaffa) einkehrte (Apg 9 43; 10 6. 32), war von solchen Anschauungen unabhängig.

III 2 ⁶S. Anm. 2 zu II 4b.

des R. Me'ir². Die Gelehrten aber sagen: Man darf sie für immer verkaufen³, nur nicht zu[m Erwerb von] vier Dingen: zu einem Badehaus⁴, zu einer Gerberei⁵, zu einem Tauchbad⁶ und zu einer Waschanstalt⁷. Rabbi Jehuda⁸ meint: Man kann sie für den Zweck eines Hofes⁹ verkaufen, mag der Käufer [dann damit] machen, was er will!¹⁰.

III 2 ⁷Der Ausdruck בית המים wird meist falsch durch »Pissoir« wiedergegeben (RABBINOWITZ, Verweis auf syr. baitā de-majjā ist sehr fraglich, da weder BROCKELMANN [Lex. Syr.] noch PAYNE [Thes. Syr., Oxford 1879] den Ausdruck anführen; das Pissoir heißt im Syrischen vielmehr bēt maḥrejā [vgl. מהראות II Kön 10 27] oder bēt maslejā). Der Fehler ist wohl dadurch entstanden, daß man zwischen בית מים und בית המים nicht unterschieden hat. בית מים scheint wirklich das Pissoir zu sein (vgl. arab. bait ul-mā'a [LANE, Arabic-English Lexicon, I 1, London 1863, S. 280, Kol. b]). Dagegen ist בית המים ein Ort, an dem sich das (schmutzige) Wasser in einem Loch sammelt (so Abraham ALMALIAḤ, Millōn ḥādāsch we-schalēm 'ibri — šārfattī, Tel-Aviv 1958, Bd. I, Sp. 425); vgl. syr. bēt majjā »balneum, cella aquae plena in balnea« (PAYNE). Bartenoras Erklärung z. St. ist wörtlich bei Raschi abgeschrieben (zu b 27b, ד"ה לבית מי רגלים): »לכביסה או נמי לבית מי רגלים: (ד"ה לבית המים)«.

III 2 ⁸Jehuda ben El'ai, s. Anm. 1 zu I 3c. Andere Lesart: R. Me'ir.

III 2 ⁹Vgl. arab. ḥiṣār (von ḥaṣara »einschließen, umgeben«) »Hof«; s. KRAUSS, TA I, S. 45. Raschi zu b Beṣ 21a, ד"ה ומשתתפים בה: »Alle Höfe, die im Talmud [erwähnt werden], befinden sich vor den Häusern, und man mußte über den Hof auf die Straße oder die Gasse gehen«. In einem Haus ohne Hof pflegte man nicht zu wohnen (b Erub 26b; 68b).

III 3 ¹Über Leichenreden s. Anm. 7 zu I 3b. War ein Gelehrter oder eine bedeutende Persönlichkeit gestorben, so geschah es zuweilen, daß man den Leichnam in die Synagoge trug und dort die Leichenreden hielt (Tos III 7). R. Ze'ira (4. Jh. n. Chr.) hielt in der Synagoge eine Leichenrede für einen Rabbiner; Rafram (4. Jh. n. Chr.) für seine Tochter (b 28b). In der Regel waren jedoch Leichenreden in der Synagoge verboten.

III 3 ²מפשילין Hif. von פשל (vgl. biblisch-hebräisch פתל »drehen«, vgl. M Zab III 3; j Suk 55b, 56f. erklärt das מפקיעין der Mischna durch מפשילין (dort heißt es »Dochte drehen«, nicht wie die Kommentatoren und LEVY (s. v. פשל) angeben: »man läßt den Docht herabhängen«).

Zur Herstellung von Seilen ist ein ziemlich großer Raum vonnöten; es konnte daher vorkommen, daß man eine verfallene Synagoge als Seilerbahn benutzte. Aus b Erub 58a erfahren wir etwas über die Materialien, aus denen Seile hergestellt wurden: »Es gibt drei Arten von Seilen, nämlich aus Binsen [zum Binden der roten Kuh], aus Weiden

עוד אָמַר ר' יְהוּדָה בֵּית הַבְּנֵסֶת שְׁתָּרַב אֵין מִסְפִּידִים לְתוֹכוֹ אֵין
מִפְשִׁילִים לְתוֹכוֹ חֲבָלִים וְאֵין פּוֹרְסִים לְתוֹכוֹ מְצוּדוֹת וְאֵין שׁוֹטְחִים
עַל גַּגּוֹ פִּירוֹת וְאֵין עוֹשִׂין אוֹתוֹ קַפְנִדְרִיא שְׁנֵאמַר וַהֲשִׁימוֹתִי אֶת
מִקְדָּשִׁיכֶם קְדוּשָׁתוֹ אֶף בְּשִׁיחֵי שׁוֹמְמִים עָלוּ בּוֹ עֲשָׂבִים לֹא יִתְלוּשׁ
מִפְנֵי עֲנֻמוֹת נֶפֶשׁ:

[zum Zusammenbinden der Kleider der Ehebruchsverdächtigen] und aus Flachs [zum Messen]«. Vor allem wurden Seile zur Herstellung von Netzen benötigt. b M kaṭ 11a ist von Fisch- und Vogelnetzen die Rede. Während es zur Herstellung von Fischnetzen keiner besonderen Erfahrung bedurfte, war die Fertigung von Vogelnetzen eine so schwierige Angelegenheit, daß nur Fachleute dazu imstande waren (s. KRAUSS, TA II, S. 143, und Syn. Alt., S. 423).

III 3 ³Von צוד »fangen«. ist das Fanggerät für wilde Tiere, Vögel und Fische schlechthin (Hes 12 13). Das Wort wird jedoch vor allem von Fischnetzen gebraucht; für Vogelnetze ist der Ausdruck פה üblich. Vgl. M. MAINZER, Jagd, Fischfang und Bienenzucht bei den Juden in der tannäischen Zeit, in: MGWJ 53, 1909, S. 174—189; 303—327; 453—468 und 539—562.

III 3 ⁴Von שטה »ausbreiten«. Im Nahen Osten dienen die flachen Dächer der Häuser als eine Art Terrasse, auf der man ißt, schläft, liest, sich versammelt und Früchte zum Trocknen ausbreitet (Tos Maas risch II 10; vgl. Jos 2 6; j. Schab 10a, 47: »ההך דשטה צלין« Wer [am Sabbat] Datteln [zum Trocknen] ausbreitet«; s. KRAUSS, TA II, S. 33f.).

III 3 ⁵Lat. compendiaria (scil. via). b 29a und b Ber 62b wird das Wort erklärt: »Anstelle eines Umweges gehe ich hier entlang«.

III 3 ⁶Vgl. Hi 30 25: עגמת נפשי (zur Lesart אגמה vgl. Jes 19 10 mit dem Kommentar des David Kimḥi). Da die grasbewachsenen Ruinen einer Synagoge das Herz des Vorübergehenden schwermütig machen und den Wunsch erwecken, die Synagoge wieder aufzubauen, soll man die Gräser wachsen lassen. KRAUSS (Syn. Alt., S. 306) meint, diese Bestimmung sei deshalb getroffen worden, weil auch der Tempel in Trümmern lag.

III 3 ⁷Auch eine Synagoge, die nicht mehr auszubessern ist, behält nach R. Jehuda ben El'ai ihren Heiligkeitsscharakter und darf nicht zu profanen Zwecken gebraucht werden (vgl. b 28b).

Zu dieser Mischna vgl. auch Mai, MT הלכות תפלה 1, 11; SeMaG עשין 19; Ṭur Or ḥ 151, 10. In Piṣḳa 18 der Pes de Rab Kahana heißt

c) *Über zerstörte Synagogen*

3 Ferner sagte R. Jehuda: [Von] einer Synagoge, die zerstört ist [gilt]: Man halte in ihr keine Leichenreden¹, man drehe in ihr keine Seile², man spanne in ihr keine Netze³, man breite auf ihrem Dach keine Früchte [zum Trocknen] aus⁴ und benutze sie nicht zur Verkürzung [des Weges]⁵; denn es ist gesagt: »Ich werde eure Heiligtümer veröden« (Lev 26 31). Sie besitzen also Heiligkeit, obwohl sie zerstört sind. Wenn Gräser in ihr gewachsen sind, reiße man sie um der Betrübnis der Seele⁶ willen nicht aus⁷.

es nach der Oxforder Handschrift: »Wie lange wollt ihr Schmach antun der Ehre des Heiligtums? Sie speien darin, beschmutzen es, sie gerben darin die Felle und stellen Götzen darin auf« (zitiert nach A. WÜNSCHE, *Die Pesikta des Rab Kahana*, Leipzig 1885, S. 188, Anm. 2).

III 4 ¹Die Institution der öffentlichen Tora-Lesung ist sehr alt. Das früheste biblische Gebot dieser Lesung steht in Dtn 31 10 (in Zusammenhang mit dem *Ḳahal*, s. Anm. 6 zu I 3b). Das erste historische Beispiel einer öffentlichen Lesung wird in Neh 8 8 erwähnt. Dort wird jedoch nicht von einer regulären Praxis berichtet, sondern von einem Ausnahmefall anläßlich einer ganz bestimmten Gelegenheit. Die Tradition ist hinsichtlich der Einführung der öffentlichen Tora-Lesung unbestimmt: einmal schreibt sie sie Moses, ein andermal wieder den Propheten oder Esra zu. Aus Lev 23 44 folgert Sifre, daß Moses anläßlich eines Festes jedesmal die Israeliten die mit dem jeweiligen Fest zusammenhängenden speziellen Gebote und Vorschriften gelehrt habe (vgl. Sifre zu Dtn 16 1, ed. M. Friedmann, Wien 1864, Abschn. 127, S. 100b). Die regulären und nach einer bestimmten Ordnung gehaltenen Tora-Lesungen entwickelten sich wahrscheinlich aus den speziellen Festabschnitten, deren Lesung von den rabbinischen Autoritäten auf Grund ihres Gegensatzes zur samaritanischen Interpretation der biblischen Gebote bezüglich der Festobservanzen angeordnet wurde, und geht daher sicher auf das 2. Jh. v. Chr. zurück. Die sabbatliche Lesung muß vor der Zeitwende eingeführt worden sein, da sie im NT als fester Bestandteil des Kultus erwähnt wird (Apg 13 15; 15 21; Luc 4 16; vgl. auch Josephus, *C Ap II 175*).

In Palästina las man später den Pentateuch in einem dreijährigen Zyklus, während man in Babylonien — wahrscheinlich unter dem Einfluß Rabs — den Tora-Text auf ein Jahr verteilte (b 29b).

Ursprünglich las eine Person den ganzen Tagesabschnitt, später jedoch, als die Lesung auch auf andere Ereignisse des Jahres ausgedehnt und länger wurde, vergrößerte man auch die Anzahl der lesenden

ראש חודש של אדר שחל להיות בשבת קוראים בפרשת שקלים חל להיות בתוך שבת מקדימים לשעבר ומפסיקים לשבת אחרת: בשנייה

Personen. Schließlich ergab sich folgendes Bild: Sieben am Sabbat, sechs am Sühnetag, fünf an den Festen, vier an Neumonden und den mittleren Tagen des Pesah und des Laubhüttenfestes, drei am Sabbatnachts, montags und donnerstags, an Hanukka und Purim (M IV 1—2). Das Mindeste, was eine Person lesen mußte, waren drei Verse; das Mindeste der Gesamtsumme der Verse für solche Gelegenheiten, bei denen drei Personen lesen mußten, waren zehn Verse (M IV 4; vgl. b 21b). Die einzige Ausnahme von dieser Regel bildet der an Purim verlesene Abschnitt (Ex 17 5-16) — drei Personen lesen neun Verse. Die Regelung für die Lesung an Wochentagen ist aus M Taan IV 3 ersichtlich. Hat ein Abschnitt sechs Verse, lesen zwei Personen je drei Verse, hat der Abschnitt jedoch nur fünf Verse, so wird der mittlere Vers zweimal gelesen. Bei vier Versen liest nur eine Person.

Wer zur Lesung ausersehen war, wurde aufgerufen, trat hervor und las seinen Abschnitt (vgl. Luc 4 16). Nur im Falle des Exilarchen in Babylon machte man eine Ausnahme: Man brachte die Torarolle zu ihm, um ihn zu ehren (j Jom 44a, 70f.). Im Laufe der Zeit, als die Zahl derer, die die Torarolle fehlerfrei zu lesen verstanden, immer geringer wurde, entwickelte sich die Sitte, daß ein einziger stellvertretend für die Aufgerufenen den ganzen Tagesabschnitt las (Tos IV 21; vgl. ELBOGEN, Jüdischer Gottesdienst, S. 155—174; A. BÜCHLER, JQR 5, 1890, S. 420ff.).

III 4 ²Zu חל s. Anm. 2 zu I 2.

Im folgenden wird die Lesung der vier sog. ausgezeichneten Sabbate behandelt. Sie sind bekannt unter dem Namen der Bibelabschnitte, die an ihnen verlesen werden. Scheḳalim (Ex 30 11-16), Zaḳor (Dtn 25 17-19), Para (Num 19) und Haḥodesch (Ex 12 1-20). Die Haftaroṭ dieser vier Sabbate sind: II Kön 12 1 ff.; I Sam 15 2 ff.; Hes 36 25 ff.; Hes 45 18 ff. Die Tradition führt die Einrichtung dieser Lesungen auf Moses zurück (Soferim XXI 4). A. BÜCHLER (a. a. O.) hat gezeigt, daß im dreijährigen Zyklus am letzten Sabbat vor dem Adar jedes Zyklusjahres der Abschnitt für das Jahr beendet wurde und man den Abschnitt für das nächste Jahr erst am ersten Sabbat des Nisan begann. Es blieben also vier Sabbate im Adar ohne Zuteilung eines bestimmten Toraabschnittes. Diese Sabbate benutzten die Pharisäer für ihre polemischen Absichten und ordneten solche Schriftabschnitte

2. Über die Tora-Lesung¹

I 4 Fällt² der Neumond³ des Adar auf Sabbat, so liest man den Abschnitt über die Tempelsteuer⁴; fällt er in die Mitte der Woche⁵, greift man auf den vorhergehenden [Sabbat] zurück und setzt [die spezielle Lesung] an einem anderen Sabbat aus⁶. Am zweiten [Sabbat des Adar

an, die geeignet waren, dem Volk ihre Interpretation bestimmter Bibelstellen vorzutragen, um deren Verständnis sie mit den Sadduzäern stritten. Hierin liegt der Ursprung der vier ausgezeichneten Sabbate. Nicht immer lautete die Reihenfolge der vier Sabbate so, wie sie die vorliegende Mischna wiedergibt, zuweilen war die Reihenfolge Zakor, Para, Scheḳalim und Haḥodesch. Die ältesten halachischen Midraschim (Meḳilta, Sifra und Sifre) enthalten keinerlei Hinweis auf eine außer der Reihe vorgenommene Lesung an diesen Sabbaten.

III 4 ³Der Neumondstag ist ein Halbfeiertag. In früher Zeit waren Arbeit und Geschäftsverkehr an diesem Tag verboten (Am 8 5). Im Exil wurde das Arbeitsverbot dann aufgehoben.

III 4 ⁴Ursprünglich wurde dieser Abschnitt zur Erinnerung an den Sieg der Pharisäer über die Sadduzäer in der Tamidfrage (79 v. Chr.) am zweiten Sabbat im Nisan gelesen. Aus der Fastenrolle wissen wir, daß sich die Pharisäer vom 1. bis zum 8. Nisan mit den Sadduzäern um das Verständnis des Tamid stritten. Die Pharisäer vertraten die Ansicht, es dürfe nur aus öffentlichen Geldern (d. h. dem Tempelschatz) dargebracht werden, während die Sadduzäer der Meinung waren, die Kosten könnten auch von einem Privatmann bestritten werden. In Erinnerung an ihren Sieg in dieser Frage erklärten die Pharisäer die ersten acht Tage des Nisan als Festtage, an denen Fasten verboten war, und setzten für den zweiten Sabbat des Nisan den umstrittenen Abschnitt Num 28 1-8 als Lesung ein. Da der Tempelschatz auf die Tempelsteuer zurückging, wurde dieser Schriftabschnitt mit dem Namen Scheḳalim belegt. Als die sabbatlichen Tora-Lesungen jedoch einer bestimmten Ordnung unterworfen wurden und der Zyklus am ersten Sabbat des Nisan begann, wurde der Abschnitt von der Tempelsteuer auf einen Sabbat im Adar verlegt, da für diesen Monat innerhalb des Zyklus keine bestimmten Abschnitte vorgesehen waren. Nun wurde das Volk jeweils am ersten Adar daran erinnert, die Pflicht der Tempelsteuer zu erfüllen (M Scheḳ I 1), und es verwundert daher nicht, daß man den Abschnitt Scheḳalim, wenn der erste Adar auf einen Sabbat fiel, an diesem Tage verlas; fiel dieser Tag auf einen Wochentag, so las man den Abschnitt am vorhergehenden Sabbat. Wie schon erwähnt, wurde ursprünglich Num 28 1-8 gelesen,

זְכוֹר בְּשְׁלִישִׁית פָּרָה אֲדוֹמָה בְּרִבְעִית הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם בְּחִמְשִׁית

und Rab (etwa 210 n. Chr.) gibt dies als Abschnitt an. Aber nach Schemu'el, dem Zeitgenossen Rabs, ist Ex 30¹¹⁻¹⁶ der zu verlesende Abschnitt (b 29b). ELBOGEN (Jüdischer Gottesdienst, S. 540, Anm. 5) stützt sich auf Rabs Feststellung und erhebt Einwände gegen BÜCHLERS Ansicht, der dreijährige Zyklus habe im Nisan begonnen. Einer Baraita in b 29b (חל להיות בפרשה הסמוכה לה בין מלפניה ובין מלאחריה) zufolge konnte es vorkommen, daß der Abschnitt Schekalim auf einen Sabbat vor oder nach dem Sabbat Schekalim fiel. Dies ist jedoch unmöglich, wenn der dreijährige Zyklus im Nisan beginnt; aber es kann vorkommen, wenn der Zyklus im Tischri beginnt. Nach BÜCHLERS Berechnungen wurde das dritte Jahr des Zyklus mit der Lesung des Abschnittes Num 6²² eröffnet. Nimmt man den Beginn des Zyklus im Tischri an, so ist es gut möglich, daß Num 28¹ auf den Sabbat Schekalim fällt. Aber ELBOGEN hat den Rest der zitierten Baraita in Tos IV 4 übersehen: וכן בשנייה וכן בשלישית וכן ברביעית. Diese Baraita setzt voraus, daß in der festgesetzten Reihenfolge der Abschnitte der anderen ausgezeichneten Sabbate auch der Fall eintreten kann, daß sie nicht auf den vorgesehenen Sabbat fallen. Dies aber ist unmöglich, wenn man annimmt, der Zyklus habe im Tischri begonnen. Die Baraita müßte dann reine Hypothese sein und könnte nicht für Argumente zur Datierung des Zyklusanfanges gebraucht werden.

III 4 ⁵Im AT bezeichnet das Wort שבת in der Regel den Sabbat, jedoch finden wir schon hier Ansätze, es auch in der Bedeutung »Woche« zu gebrauchen (z. B. Lev 23¹⁵; 25⁸; Jes 66²³). Im rabbinischen Hebräisch ist die Verwendung des Wortes שבת in der Bedeutung »Woche« sehr geläufig (z. B. M Ned VIII 1; b Ned 60a; b Git 77a).

III 4 ⁶Das Datum, an dem der Abschnitt Zaḳor gelesen wird, ist vom Datum des Purimfestes, dem 14. Aḳar, abhängig. Fällt der 1. Aḳar auf einen Sabbat, dann wird Schekalim an diesem Tage gelesen, und am folgenden Sabbat, dem 8. Aḳar, dem Sabbat unmittelbar vor dem Purimfest, liest man Zaḳor. Fällt jedoch der 1. Aḳar auf einen Wochentag, wird Schekalim am letzten Sabbat des vorhergehenden Monats (Scheḅat) gelesen und Zaḳor am zweiten Sabbat des Monats Aḳar. Der dazwischenliegende Sabbat hat keine spezielle Lesung, so daß die Reihe der ausgezeichneten Sabbate unterbrochen wird.

III 4 ⁷Zaḳor ist das erste Wort der vorgeschriebenen Lesung (Dtn 25¹⁷⁻¹⁹). BÜCHLER (a. a. O.) nahm an, auch dieser Abschnitt habe seine

liest man den Abschnitt] ,Gedenke⁷, am dritten [den Abschnitt] ,die rote Kuh⁸, am vierten [den Abschnitt] ,dieser Monat sei euch⁹. Am

Wurzel in den Differenzen zwischen Pharisäern und Sadduzäern. Die Rabbinen hätten als Lesung den Abschnitt angeordnet, der von Amalek's Feindschaft gegen Israel handelt, um dadurch das Volk vor den Gefahren des Hellenismus zu warnen, der bei den Sadduzäern Eingang gefunden hatte. Auf dieser Nebeneinanderstellung von Purim und dem Abschnitt über Amalek gründet die aggadische Sage, Haman sei ein Nachkomme des Amalekiters Agag gewesen (vgl. I Sam 15 8; Est 3 1). Auch Josephus bezeichnet Haman als Amalekiter (Ant. XI 209). Vgl. noch Targum zu Est 5 1; Targum scheni zu Est 3 1; Aggadat Esther, ed. S. Buber, Wilna 1886, S. 26f.; Soferim XIII 6.

III 4 ⁸Der Name »Rote Kuh« gründet im Inhalt des vorgeschriebenen Abschnittes, Num 19. Dieser Abschnitt wird auf die Diskussion zwischen Pharisäern und Sadduzäern bezüglich der Zubereitung der ,Roten Kuh' zurückzuführen sein (A. BÜCHLER, a. a. O.,; A. GEIGER, Urschrift und Übersetzungen der Bibel, Breslau 1857, S. 134; M. LERNER, Magazin für die Wissenschaft des Judenthums X, Berlin 1883, S. 143). Außer der »roten Kuh« mußten alle von der Gesamtheit dargebrachten Opfer männlichen Geschlechts sein, während bei Privatopfern das Geschlecht keine Rolle spielte.

III 4 ⁹Haḥodesch ist das erste Wort der vorgeschriebenen Lesung (Ex 12 1-20). Wie bei den anderen drei speziellen Lesungen liegt auch hier der Ursprung im Disput der beiden großen religiösen Richtungen. Der Abschnitt, welcher den Nisan zum ersten Monat des Jahres erklärt, wurde ursprünglich sicher entweder am ersten Sabbat des Nisan oder am letzten Sabbat des vorhergehenden Monats, des Adar, gelesen.

III 4 ¹⁰Zum Suffix s. Anm. 11 zu III 6.

III 4 ¹¹S. Anm. 1 zu III 6.

III 4 ¹²S. Anm. 6 zu III 6.

III 4 ¹³An dieser Stelle ist der Text verderbt. *B* und *K* lesen במעמדות ובמפורים, tiA CMM¹ ה' ולמעמדות וליום הכפורים, nur in *N* heißt es למעמדות (die Hss. von Soferim XVII 8 — der Parallelstelle unserer Mischna — haben auch sowohl מעמדות wie מועדות [s. Soferim, ed. J. Müller, Leipzig 1878, S. 232f.]). Die Lesarten tiA BCKMM¹ bereiten so erhebliche Schwierigkeit, daß sich ELBOGEN (Jüdischer Gottesdienst, Anm. zu S. 541) veranlaßt sah, die Worte מעמדות und יום הכפורים zu streichen. Da ma'amadoṭ Dienste sind, die das ganze Jahr hindurch täglich abgehalten werden, müßte man, wenn die Lesarten von tiA BCKMM¹ auf Richtigkeit beruhen, annehmen, daß der tägliche Toraabschnitt nicht mehr gelesen wurde. Zum anderen besteht bei dieser Lesart die

חֲזָרִים לְסֶדֶרֶן בְּכָל מַפְסִיקִים בְּרֵאשִׁי חֲדָשִׁים בְּחִנוּכָה וּבְפִּוְרִים
בְּתַעֲנוּיֹת וּבְמַעֲמָדוֹת וּבְיוֹם הַכִּפּוּרִים:

Schwierigkeit, daß nur der Sühnetag, nicht aber die anderen Festtage genannt werden. Warum nannte man gerade den Sühnetag? Schon die Tosafot bemerkten diese Texthärte (zu b 29a, **לכל מפסיקין**) und erklärten, diese Mischna beziehe sich auf Minḥa des Sühnetages, wenn dieser auf einen Sabbat fällt. Eine solche Überlegung ist jedoch nicht gerade zwingend.

Sind mit den ma'amadot die Tempeldienste gemeint, die das ganze Jahr hindurch täglich gehalten und von bestimmten Schriftlesungen begleitet wurden (M Taan IV 3), oder handelt es sich dabei um Synagogendienste in »Bezirken«? Seit die Lesungen montags und donnerstags nurmehr Wiederholungen der Sabbatlesung waren, so ist es denkbar, daß die alte Sitte zu lesen in einigen Hauptsynagogen stellvertretend für die kleineren Synagogen fortgeführt wurde.

Die von ELBOGEN (a. a. O.) vorgeschlagene Streichung des Ausdrucks **יום הכפורים** an dieser Stelle beseitigt die e silentio sich erhebende Schwierigkeit nicht; denn man erwartet eine vollständige Liste aller Tage, die die reguläre Lesung verdrängen, zumal ja die folgende Mischna die Abschnitte für jeden dieser speziellen Tage im einzelnen bestimmt, einschließlich der ma'amadot, der drei großen Feste, des Neujahrstages und des Sühnetages.

Nehmen wir jedoch an, daß beide Lesarten richtig sind und daß nur auf Grund der Ähnlichkeit beider Wörter im Schriftbild von den Schreibern entweder das eine oder das andere ausgelassen wurde, so treten die Schwierigkeiten zurück, da die erwarteten Wörter **מעמדות**, **מועדות** und **יום הכפורים** auftreten. Daß **יום הכפורים** nicht durch das Wort **מועדות** überflüssig geworden ist, erklärt sich daraus, daß er nicht als **מועד**, sondern als mehr, als »einmaliger Tag« (**יומא**), angesehen wurde (vgl. J. DERENBOURG, REJ 6, 1882, S. 44). Die Schwierigkeit bei dieser Erklärung besteht nur darin, daß man annehmen muß, zwei Schreiber (zumindest) haben unabhängig voneinander reziprok den gleichen Fehler begangen; denn daß ein Schreiber die Auslassung verursacht und der andere vielleicht verbessert hätte, darf man wohl kaum annehmen.

III 4 ¹⁴S. Anm. 1 zu I 5b.

III 4 ¹⁵Zu dieser Mischna vgl. noch M Taan IV 1; j Ber 7c, 23—50; Mai, MT הלכות מגילה 3, 20; SeMaG עשין 19; Or ḥ 685, 1—4. 8. Zur Verdeutlichung dieser Mischna diene die folgende Tabelle, aus der hervorgeht, wann welche Abschnitte gelesen werden:

fünften [Sabbat] kehrt man zur gewöhnlichen Ordnung zurück¹⁰. Alles [in allem] setzt man aus an Neumondtagen, an Hanukka¹¹, an Purim, an Fasttagen¹², an Festtagen¹³ und am Sühnetag^{14 15}.

Adar		1	2	3	4	5	6	7
1	ראש חדש	So	Mo	Di	Mi	Do	Fr	שקלים
2		Mo	Di	Mi	Do	Fr	הפסקה	So
3		Di	Mi	Do	Fr	הפסקה	So	Mo
4		Mi	Do	Fr	הפסקה	So	Mo	Di
5		Do	Fr	הפסקה	So	Mo	Di	Mi
6		Fr	הפסקה	So	Mo	Di	Mi	Do
7	זכור	So	Mo	Di	Mi	Do	Fr	Fr
8		So	Mo	Di	Mi	Do	Fr	זכור
9		Mo	Di	Mi	Do	Fr	זכור	So
10		Di	Mi	Do	Fr	זכור	So	Mo
11		Mi	Do	Fr	זכור	So	Mo	Di
12		Do	Fr	זכור	So	Mo	Di	Mi
13		Fr	זכור	So	Mo	Di	Mi	Do
14	פורים	הפסקה	So	Mo	Di	Mi	Do	Fr
15		So	Mo	Di	Mi	Do	Fr	הפסקה
16		Mo	Di	Mi	Do	Fr	הפסקה	So
17		Di	Mi	Do	Fr	פרה	So	Mo
18		Mi	Do	Fr	פרה	So	Mo	Di
19		Do	Fr	פרה	So	Mo	Di	Mi
20		Fr	פרה	So	Mo	Di	Mi	Do
21	פרה	So	Mo	Di	Mi	Do	Fr	Fr
22		So	Mo	Di	Mi	Do	Fr	פרה
23		Mo	Di	Mi	Do	Fr	פרה	So
24		Di	Mi	Do	Fr	החדש	So	Mo
25		Mi	Do	Fr	החדש	So	Mo	Di
26		Do	Fr	החדש	So	Mo	Di	Mi
27		Fr	החדש	So	Mo	Di	Mi	Do
28	החדש	So	Mo	Di	Mi	Mi	Do	Fr
29		So	Mo	Di	Mi	Do	Fr	החדש
30	oder 1. Nisan	Mo	Di	Mi	Do	Fr	החדש	So

Seit Gebrauch des konstanten Kalenders kann der 1. Adar nur noch auf Montag, Mittwoch, Freitag oder Sabbat fallen.

III 5 ¹D. h. am ersten Tage des Pesah.

III 5 ²Da es zwei sog. Festabschnitte gibt, nämlich Lev 23 und Num 28f., fügt die Mischna die nähere Bestimmung »aus der Priesterlehre« hinzu.

בַּפֶּסַח קִוְּרָאִים בְּכָרְשֶׁת מוֹעֲדוֹת שְׁבִתוֹרַת בְּהֵינִים וּבַעֲצֶרֶת שְׁבַעַה
שְׁבִיעוֹת בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה בַּחוּדָשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאַחַד לַחוּדָשׁ בְּיוֹם הַכִּיּוּרִים

III 5³In der älteren Traditionsliteratur werden die einzelnen Bücher des Pentateuch mit speziellen Ausdrücken belegt, die sich auf den Inhalt beziehen. So bezeichnet man Leviticus als תּוֹרַת כְּהֵנִים, Numeri als חוֹמֶשׁ הַפְּקוּדִים »Fünftel der Musterungen«, da das Buch mit einer Volkszählung beginnt (Origenes bezeugt diesen Namen: Ἀμμοσεφεκοδείμ in Euseb. Hist. Eccl. 6, 25). Das Deuteronomium nannte man מִשְׁנֵה תּוֹרָה »Wiederholung des Gesetzes« (vgl. Dtn 17 18; Jos 8 32). Die besonderen Bezeichnungen für Genesis und Exodus lassen sich aus den LXX folgern: מַעֲשֵׂה בְּרֵאשִׁית [ספר] und יְצִיאַת מִצְרַיִם [ספר] (s. BLAU, Einleitung, S. 43—47).

Zur Zeit der Mischna wurde an Pesah nur am ersten Festtag aus der Tora vorgetragen (und zwar Lev 23 4 ff.), während man am Laubhüttenfest an allen Tagen des Festes aus der Tora las. Um Pesah den anderen Festen anzugleichen, wurden in der Folgezeit auch für die übrigen Festtage Lesungen eingesetzt. Die Tosefta (IV 5) enthält eine Verordnung, die besagt, daß die im Pentateuch verstreuten Abschnitte, die über Pesah handeln, an den übrigen Festtagen gelesen werden sollen. Im Babli (31a) wird durch R. Papa das mnemotechnische Wort für diese zerstreuten Abschnitte genannt: מַאֲפִ"י; diese Abschnitte sind: Ex 12 21 ff.; 22 24 ff.; 34 1 ff.; Num 9 1 ff. Abaje nennt die Anfangswörter folgender Abschnitte, die zu seiner Zeit gelesen wurden: Ex 12 21 ff.; 13 1 ff.; Num 9 1 ff.; Dtn 15 19—16 9. Am siebenten Tage des Pesah las man Ex 13 17—15 26, da nach der Tradition dies in der Nacht vor dem Durchschreiten des Roten Meeres geschah. Im dritten Jahrhundert n. Chr. bestimmte man in Babylonien Ex 34 als Lesung für den Sabbat der mittleren Tage des Pesah und des Laubhüttenfestes (s. A. BÜCHLER, JQR 5, 1890, S. 453f., und ELBOGEN, Jüdischer Gottesdienst, S. 165).

III 5⁴Im AT bezeichnet dieser Ausdruck den Schlußtag des Pesah (vgl. Dtn 16 8) und des Laubhüttenfestes (Num 29 35). Im rabbinischen Hebräisch dient der Ausdruck zur Bezeichnung des Wochenfestes (M Hag II 4; b Pes 42b). Josephus (Ant. III 252) bezeichnet Pfingsten (d. i. das Wochenfest) als Ἀσπαθᾶ (vgl. aram. עֲצַרְתָּא). Zuweilen kommt auch der Ausdruck שֵׁל פֶּסַח vor (Pes de Rab Kahana, ed. S. Buber, Lyck 1868, S. 193a). In nach-talmudischer und gaonäischer Zeit griff man auf den biblischen Ausdruck שְׁבִיעוֹת zurück.

III 5⁵Die Mischna ordnet Dtn 16 9 ff. als Lesung an, während die Tosefta (IV 5; vgl. b 31a) die Ansicht vertritt, Ex 19 f. sei zu lesen, da sich der

5 An Pesah¹ liest man den Festabschnitt² aus der Priesterlehre³, am Wochenfest⁴ [den Abschnitt] »Sieben Wochen«⁵, an Neujahr⁶ »Im 7. Monat, am 1. Tage des Monats«⁷ und am Sühnetag⁸ »Nach dem Tode«⁹.

Tradition zufolge am 6. Siwan, dem Datum des Wochenfestes, die Offenbarung am Sinai ereignet habe (b Pes 68b). Nach A. BÜCHLER (a. a. O.) geht die Lesung für das Wochenfest, die unsere Mischna vorschreibt, auf eine Zeit zurück, in der die Festabschnitte noch nicht auf Grund der regulären sabbatlichen Lesung geordnet waren.

III 5 ⁶ראש השנה bezeichnet in der Mischna und in der rabbinischen Literatur im allgemeinen den Neujahrstag, der auf den 1. Tischri fällt. Der Pentateuch hat dafür die Ausdrücke יום תרועה (Num 29 1) und זכרון תרועה (Lev 23 24). Der Ausdruck ראש השנה kommt im AT nur einmal in Hes 40 1 vor, und zwar mit Bezug auf den 10. Tischri, den Sühnetag. Die Beziehung zwischen den genannten Ausdrücken wird klar, wenn man sich vor Augen hält, daß der Neujahrstag in der Tradition als Schöpfungstag angesehen wird, an dem Gott alles Geschaffenen gedenkt (יום הוֹכְרֵן) und Gericht hält (יום הַדִּין). Durch Schofarblasen an diesem Tage werden die Menschen zu Besserung und Buße aufgerufen (יום תרועה). Während man in vorexilischer Zeit den Jahresbeginn an den Schluß des Erntejahres verlegte (1. Tischri), übernahm man in der Babylonischen Gefangenschaft von den Babyloniern den Jahresbeginn im Frühling, im Nisan. Die Feier des Neuen Jahres fand jedoch weiterhin am 1. Tischri statt; vgl. BANETH, Einl. zu Rhasch.

III 5 ⁷Ursprünglich las man an diesem Tage die von der vorliegenden Mischna gegebene Lesung, Lev 23 23-25. Die Verdrängung dieses Abschnittes durch Gen 21 ist als Ergebnis und Folge der Einführung der regulären Sabbatlesungen zu werten. In der Tradition bildete sich dann auf Grund des Abschnittes Gen 21 die Ansicht, Gott habe der Sara am Neujahrstage gedacht und sie mit Kindern gesegnet (b R hasch 10b). Die Tosefta (IV 6) bezeichnet Gen 21 als ursprüngliche Lesung und Lev 23 23-25 als andere Möglichkeit.

Heute liest man am 1. Tage des Neujahrstages Gen 21 1-34 und am zweiten Tage Gen 22. An beiden Tagen wird als Anhang Num 29 1-6 vorgetragen. Die Haftarot sind für den ersten Tag I Sam 1 1—2 10 und für den zweiten Tag Jer 31 1-20.

III 5 ⁸S. Anm. 1 zu I 5b.

III 5 ⁹Lev 16. Diese Lesung wurde gewählt, da sie sich mit dem Ritual befaßt, das der Hohepriester an diesem Tage auszuüben hatte. Die Tosefta (IV 7) ordnet für diesen Tag zwei Abschnitte an: Lev 16 und Num 29 7-11 (vgl. M Jom VII 1).

אַחֲרֵי מוֹת בְּיוֹם טוֹב תִּרְאֶשׁוּן שֶׁל חֹג קוֹרִים פֶּרֶשֶׁת מוֹעֲדוֹת שְׁבֻתוֹת
בְּהַגְנִים וּשְׁאָר כָּל יְמוֹת הַחֹג קוֹרִאִים בְּקוֹרְבָּנוֹת הַחֹג:

בַּחֲנוּכָה בְּנִשְׂאִים בַּפּוֹרִים וַיָּבֹא עֲמֶלֶק בְּרֹאשִׁי חֲדָשִׁים בְּרֹאשִׁי
חֲדָשִׁיכֶם בַּמַּעֲמָדוֹת מַעֲשֵׂה בְּרֹאשִׁית בְּתַעֲנוּיֹת בְּרָכוֹת וּקְלָלוֹת: אֵין
מִפְסִיקִין בְּקְלָלוֹת אֶלָּא אַחֲד קוֹרֵא אֶת כּוֹלָם בְּשִׁנֵּי וּבְחֲמִישִׁי בַשָּׁבֹת

III 5 ¹⁰Mit חג oder החג wird in der rabbinischen Literatur das Laubhüttenfest bezeichnet. Schon im AT wird es unter diesem Namen erwähnt (I Kön 8 2. 65; 12 32; II Chron 7 8; Neh 8 14. 18; Hes 45 25). Die Mischna gibt Lev 23 33 ff. als Lesung für den ersten Tag dieses Festes an.

III 5 ¹¹Die Einzelabschnitte Num 29 17-39, in denen jeweils die Opfer behandelt werden, die an den einzelnen Tagen des Festes darzubringen sind.

III 5 ¹²Weder die Mischna noch die beiden Talmudim erwähnen eine bestimmte Lesung für den 8. Tag des Laubhüttenfestes. Die Tosefta dagegen (IV 8) bestimmt Num 29 35-39 als Lesung für diesen Tag. Die Berechtigung, an jedem Tage des Festes zu lesen, entnahmen die Rabbinen aus Neh 8 18.

Zu dieser Mischna vgl. noch b 30b; Mai, MT הלכות מגילה 3, 8; Or ḥ 490, 1.

III 6 ¹Im Jahre 165 v. Chr. setzten Juda Makkabaeus, seine Brüder und die Ältesten Israels zur Erinnerung an den Sieg über Antiochus IV. Epiphanes, den König von Syrien, das Ḥanukkafest ein. Es ist ein Freudenfest, an dem die Wieder-Einweihung des Altars (I Mak 4 59) und die Wiederherstellung der Reinheit des Heiligtums (II Mak 1 18) gefeiert werden. Ḥanukka beginnt am 25. Kislew und dauert acht Tage. Sowohl im NT (Joh 10 22) als auch im Talmud (b Schab 21b) wird es genannt. Josephus (Ant. XII 325) nennt es »Lichterfest«.

III 6 ²Die dem Fest angemessene Lesung wäre Num 8 1-4, wo die Art und Weise des Lichterzündens im Heiligtum beschrieben wird. Da jedoch Num 7 84 den Ausdruck וְזֶאת הַנֹּכַח aufweist, meinte man, dieser Vers sei am geeignetsten als Anfang; so las man ursprünglich, als nur am Sabbat des Festes eine Lesung stattfand, Num 7 84—8 4. Später jedoch, als Lesungen für jeden Tag des Festes eingeführt worden waren, begann man am ersten Tage mit Num 7 1 und las jeden Tag einen Teilabschnitt bis Num 8 4. Dies wird in unserer Mischna

Am ersten Tag des Laubhüttenfestes¹⁰ liest man den Festabschnitt aus der Priesterlehre und an den übrigen Tagen des Laubhüttenfestes [den Abschnitt über] die Festopfer^{11 12}.

6 An Ḥanukka¹ [liest man den Abschnitt] über die Fürsten², an Purim »Dann kam Amalek«³, an den Neumonden⁴ »[Und] an euren Neumonden« und an den ma'amadot⁵ die Schöpfungsgeschichte, an den Fasttagen⁶ die Segenssprüche und Flüche⁷ — die Flüche dürfen nicht unterbrochen werden⁸, eine Person muß sie alle lesen. Am Montag, am Donnerstag⁹ und im Nachmittagsgottesdienst¹⁰ am Sabbat liest man

Abschnitt der »Fürsten« genannt, da berichtet wird, welche Gaben die zwölf Fürsten zur Ehre der Weihe des Heiligtums darbrachten (vgl. A. BÜCHLER, JQR 5, 1890, S. 455).

III 6 ³Ex 17 8-16. Man wählte diesen Abschnitt auf Grund der Annahme, Haman sei ein Nachfahre der Amalekiter gewesen (s. Anm. 7 zu III 4). Ursprünglich gab es für Purim keine spezielle Lesung, ausgenommen, es fiel auf Sabbat; deshalb findet sich auch in der Tosefta keine Lesung für diesen Tag.

III 6 ⁴Am Neumondstag wurden besondere Opfer dargebracht (Num 28 11-15; Es 3 5) und auf dem Schofar geblasen (Num 10 10). In biblischen Zeiten galt der Tag als Feiertag (I Sam 20 18-34; II Kön 4 23; Am 8 5; Hos 2 13; Hes 46 3). Nach dem Exil verlor er jedoch seinen festlichen Charakter. Seine besondere Bedeutung erhielt er jetzt von der Kalenderberechnung her. Trotzdem ist es Sitte geblieben, daß sich die Frauen an diesem Tag der Arbeit enthalten. Die Lesung für den Neumondstag steht Num 28 11-15.

III 6 מעמדות pl. משמרות von עמד »stehen« sind die sog. »Stadtmannschaften« oder »Beistände«. Das tägliche Opfer im Tempel zu Jerusalem sollte ideell in Anwesenheit von ganz Israel dargebracht werden. Da dies in der Praxis undurchführbar war, kam zur Zeit des zweiten Tempels der Brauch auf, daß sowohl die Priester und Leviten als auch das Volk in 24 Dienstklassen eingeteilt wurden, von denen in wöchentlichem Wechsel je eine Vertretung vor Gott »stehen« sollte. Vom Volk mußte jedoch nur eine Abordnung in Jerusalem anwesend sein; die übrigen versammelten sich in der Synagoge ihrer Kreisstadt, beteten dort und nahmen auch dort die Schriftlesung vor. Die 24 Dienstklassen werden משמרות genannt (»Wachen«, vgl. Num 18 1-7). Das Ganze gründet in der Gesetzesbestimmung, die in M Taan IV 2 durch עומד על גביו gekennzeichnet wird. Für die Wahl der Schöpfungsgeschichte gibt der Talmud (b Taan 26b und b 31b) folgende haggadische Begründung: אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ. Der wahre Grund zur Wahl gerade dieses Bibelabschnittes ist wahrscheinlich darin zu suchen,

בְּמִנְחָה קוֹרִים בְּסֻדְרָן וְאֵינוֹ עוֹלָה לָהֶם מִן הַחֲשֵׁבוֹן שֶׁנֶּאֱמַר וַיִּדְבֵּר
 מֹשֶׁה אֶת מוֹעֲדֵי יְיָ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִצִּוְתוֹ שֶׁיְהִי קוֹרִין כָּל אֶחָד
 וְאֶחָד בְּזִמְנוֹ:

daß die Schöpfungsgeschichte für jeden Tag der Woche einen Abschnitt enthält (vgl. L. HERZFELD, Geschichte des Volkes Jisrael III, Leipzig 1863³, S. 188—200, 205—209; SCHÜRER, GJV II, S. 337; ELBOGEN, Jüdischer Gottesdienst, S. 237; Soferim, ed. J. Müller, Leipzig 1878, S. 236, Anm. 14).

III 6 ⁶S. Anm. 8 zu I 3b. Zur Zeit der Mischna wurde in Palästina häufig wegen Trockenheit Fasten ausgerufen. In den rabbinischen Quellen sind einige genaue Angaben über diese Fasttage und die mit ihnen verbundenen Zeremonien erhalten. So ersehen wir aus M Taan I 4—7 und II 1—4, daß, wenn bis zum 17. Marḥeschwan kein Regen gefallen war, Fasttage ausgerufen wurden, und zwar einer für die Frommen und die Gelehrten und ein späterer für das gesamte Volk. An den letzten sieben dieser insgesamt dreizehn Fasttage wurde der Toraschrein aus der Synagoge zum Markt- oder Stadtplatz getragen, und die Ehrwürdigsten der Gemeinde sprachen Worte der Demütigung und Ermahnung über ihm, um die Gemeinde auf den folgenden Gottesdienst vorzubereiten. Der Gottesdienst wurde von einem alten Mann geleitet, der die Gebete gut kennen, arm sein und viele Kinder haben mußte, damit sein Herz auch gewiß inbrünstig beim Gebet sei. Weder Mischna noch Gemara zu Ta'anit erwähnen eine Schriftlesung aus der Tora in Verbindung mit diesen speziellen Fasttagen für Regen.

III 6 ⁷Die Mischna stellt die Generalregel auf, daß an Fasttagen die »Segenssprüche und Flüche«, d. i. Lev 26 oder Dtn 28, gelesen werden. Diese Abschnitte wurden ausgewählt, um das Volk darauf hinzuweisen, daß Hungersnöte und andere Unglücksfälle als Strafe für die Sünde über die Welt kommen. Die Tosefta (IV 9) sagt nichts über Lesungen an den allgemeinen Fasttagen, sondern erwähnt nur eine Lesung für den 9. Ab und überliefert zwei gegensätzliche Meinungen über den Abschnitt, der gelesen werden soll, nämlich Lev 26 oder Dtn 28 und Dtn 4 25-40. Das läßt vermuten, daß ursprünglich die »Segenssprüche und Flüche« nur am 9. Ab gelesen wurden und daß man diese Lesung erst später auch auf die anderen Fasttage ausdehnte. Nach Ansicht der Gaonen bezieht sich die Mischnavorschrift, die »Segenssprüche und Flüche« zu lesen, nur auf die außerordentlichen, anlässlich einer Trockenperiode angeordneten Fasttage. Da man solche Fasttage jedoch zu ihrer Zeit nicht mehr abhielt, ordneten sie an, daß an den historischen Fasttagen Ex 32 11-14 und 34 1-10 gelesen werde. Nebenbei sei bemerkt, daß dies das einzige Beispiel einer »Über-

die reguläre Lesung¹¹, aber es wird nicht auf die Zahl angerechnet¹²; denn es ist gesagt [Lev 23 44]: »Moses sprach zu den Kindern Israel über die Festzeiten Gottes« — [d. h.] ihr Gebot [fordert], daß man von jedem einzelnen zu seiner [bestimmten] Zeit lese¹³.

springung« (דלוג) bei der Tora-Lesung ist, d. h. daß eine Lesung aus zwei verschiedenen Abschnitten besteht (s. M IV 4). Zum Ganzen vgl. A. BÜCHLER, *Types of Jewish Palestinian Piety*, London 1922, S. 213ff.; ders., *JQR* 5, 1890, S. 456; ELBOGEN, *Jüdischer Gottesdienst*, S. 126 und 164.

III 6 ⁸Diese Mischna bezieht sich auf das Lesen der Flüche an Fasttagen und auf die alte, Esra zugeschriebene Institution der öffentlichen Lesung der Flüche von Lev 26 am Sabbat vor dem Wochenfest und von Dtn 28 am Sabbat vor Neujahr (b 31 b). Nach A. BÜCHLER (*JQR* 5, 1890, S. 440ff.) richteten sich diese zuletzt genannten Lesungen gegen die Samaritaner, die Dtn 27 4 zum Dekalog zogen.

Da die Lesung der Toraabschnitte durch Benediktionen begonnen und abgeschlossen wurde, fand man es für unangebracht, daß ein Vorleser die Flüche in der Mitte abbrach und ein anderer die Lesung fortführte, auf Grund der allgemeinen Regel, daß man über Unglücksfälle keine Benediktion spreche (b 31 b: לפי שאין אומרים ברכה על הפורענות). Einer Baraita in b 31 b zufolge beginnt daher derjenige, der die Flüche liest, mit dem letzten Vers des vorhergehenden Toraabschnittes und schließt mit dem ersten Vers des nachfolgenden Toraabschnittes.

III 6 ⁹S. Anm. 7 zu I 1 b.

III 6 ¹⁰Im AT wird das Wort מנחה von Getreide- oder Tieropfern, besonders aber von Getreideopfern gebraucht. Der Ausdruck מנחת הערב (II Kön 16 15; Es 9 4) bezeichnet das Opfer, das jeden Nachmittag im Tempel dargebracht wurde. Im synagogalen Gebrauch erhielt das Wort die Bedeutung »Nachmittagsgebet«, »Nachmittags-gottesdienst« und ist verkürzt aus תפלת המנחה (vgl. M Ber IV 1).

III 6 ¹¹Das Pluralsuffix bezieht sich auf den Plural in der vorhergehenden Phrase בשני ובחמישי וג'.

III 6 ¹²Die Mekilta zu Ex 15 22 schreibt die Einführung der Schriftlesungen am Montag, am Donnerstag und am Sabbatnachmittag den Propheten zu, während sie der Jeruschalmi auf Esra zurückführt (74 d, 51; vgl. b B ʕam 82 a und Soferim X 2). Historisch gesehen, gehören die Lesungen am Montag und am Donnerstag der frühen tannaitischen Periode zu (1. Jh. n. Chr.). Sie wurden eingeführt, um den Dorfbewohnern, die an diesen Tagen in die Stadt kamen, eine genauere Kenntnis des Gesetzes zu vermitteln. Die Lesung am Sabbatnachmittag scheint dem Wunsch entsprungen zu sein, den üblichen Sabbat-

פֶּרֶק ד'

תְּקוּרָא אֶת הַמְּגִילָה עוֹמֵד וְיֵשֵׁב קִרְאָהּ אֶחָד קִרְאוּהָ שְׁנַיִם יָצְאוּ:

מָקוֹם שֶׁנֶּהְגּוּ לְבַרְךָ יְבָרְךָ וְשֵׁלָא לְבַרְךָ לֹא יְבָרְךָ:

nachmittagsgottesdienst auch mit einer Tora-Lesung zu versehen (S. J. L. RAPOPORT, ערך מילין, Prag 1852, s. v. אפסרתא). Man wählte für den Nachmittagsgottesdienst am Sabbat den auf die am Morgen vorgenommene Lesung folgenden Abschnitt, also den für den nächsten Sabbatmorgen vorgesehenen Abschnitt, den man montags und donnerstags verlas, d. h. aber, daß der Abschnitt im dreijährigen regulären Zyklus nicht mitgezählt wird, da er ja nur eine Vorwegnahme darstellt, nicht aber einen selbständigen Abschnitt bildet, der eben nur an dem bestimmten Tage verlesen wurde. Die Tos (IV 10) stellt fest, daß diese »irregulären« Lesungen am folgenden Sabbat nicht wiederholt werden müßten — eine Ansicht, der R. Jehuda widerspricht (vgl. b 31b).

III 6 ¹³Zu dieser Mischna vgl. noch j Ber 7c, 23—50.

IV 1a ¹Dieses Kapitel setzt die Aufzählung der Regeln fort, die die öffentliche Schriftlesung betreffen. Es beginnt mit den Unterschieden zwischen Esther- und Tora-Lesung. Die Mischna erwähnt jedoch nicht besonders, daß die Regeln, die für die Esther-Lesung gelten, nicht mit denen übereinstimmen, die bei der Tora-Lesung zu beachten sind. Darauf wird in einer Baraita (b 21a) hingewiesen: תנא מה שאין כן בתורה.

Die Esther-Lesung unterscheidet sich von der Tora-Lesung in folgenden drei Punkten:

1. Wer die Esther-Rolle vorträgt, kann stehen oder sitzen, während derjenige, der die Tora vorträgt, stehen muß.
2. Mehrere Personen können die Esther-Rolle im gleichen Raum zusammen vortragen, während die Tora immer nur von einer Person gelesen werden darf.
3. Die Esther-Lesung muß nicht unbedingt von Benediktionen begleitet sein, während die Tora-Lesung durch Benediktionen eingeleitet und abgeschlossen werden muß.

Kapitel IV

1. Über die Art des Esther-Vortrags (IV 1)

a) Bestimmungen für den Vortragenden

- 1a Wer¹ die [Esther-]Rolle liest, kann sitzen oder stehen²; ob einer sie vorträgt [oder] ob zwei sie vortragen³ — [die Hörer] haben [ihrer Pflicht] genügt⁴.

b) Über die Benediktionen beim Esther-Vortrag

- 1b An einem Ort, an dem es üblich ist, eine Benediktion zu rezitieren, rezitiere man; an einem Ort, an dem es nicht üblich ist, eine Benediktion zu rezitieren, rezitiere man nicht¹.

IV 1a ²Die Mischna erlaubt, die Esther-Rolle sitzend vorzutragen. In der Tosefta (II 5; vgl. j 74c, 72f.) wird von R. Me'ir berichtet, er habe die Esther-Rolle in der Synagoge von Tīb'in (westl. v. Sephoris) sitzend vorgetragen. Die Lesung der Tora im Sitzen wurde von den Rabbinen auf Grund homiletischer Interpretation von Dtn 5 28 verboten. Nur im Falle des Königs anlässlich des Kāhal (s. Anm. 6 zu I 3b; vgl. M Soṭ VII 8) machte man eine Ausnahme um der Ehre willen. Vgl. Luc 4 16.

IV 1a ³Diese scheinbar überflüssige Klausel ist mit Bedacht in die Mischna eingefügt, um aufzuzeigen, daß — wie viele Hörer es auch sein mögen — es auf die Erfüllung ihrer Pflicht keinen Einfluß hat, ob eine oder mehrere Personen die Esther-Rolle zu gleicher Zeit und im gleichen Raum vortragen. In einer großen Synagoge haben sich die Gläubigen in Gruppen geteilt, die jeweils einen Vortragenden hatten. Es bestand keine Gefahr, daß die Aufmerksamkeit der Hörer durch den Lärm gestört würde, da die Esther-Erzählung von solcher Anschaulichkeit und so packend ist, daß man sich unter allen Umständen darauf konzentrieren kann (b 21b; b R hasch 27a).

IV 1a ⁴Zu dieser Mischna vgl. noch Mai, MT הלכות מגלה 2, 7; SeMaG, עשין דרבנן 4; Or ḥ 680, 1.

IV 1b ¹S. Einleitung 5c.

IV 1c ¹Vgl. Mai, MT הלכות תפלה 2, 16, und Or ḥ 135, 1. Die Mischna geht nun zu den Vorschriften über, die sich mit der Lesung der Tora befassen, und setzt die Zahl der Personen fest, die die Tora bei den verschiedenen Anlässen öffentlich verlesen, z. B. montags, donnerstags und im Nachmittagsgebet am Sabbat drei. Ursprünglich las nur einer die Tora; später aber nutzte man die Gelegenheit, die durch

בְּשִׁנֵּי וּבְחֻמֵּי שַׁבָּת בְּמִנְחָה קוֹרְאִין שְׁלוֹשָׁה אֵין פּוֹחֲתִים מִהֶן וְאֵין מוֹסְפִים עֲלֵיהֶן וְאֵין מַפְטִירִים בְּנִבְיָא:

הַפּוֹתֵחַ וְהַחֹתֵם בַּתּוֹרָה מְבַרֵךְ לְפָנֶיהָ וּלְאַחֶיהָ:

die Vergrößerung der Zahl der Vortragenden gegeben war, um in jedem der Vortragenden je eine der drei Gruppen des Volkes (Priester, Leviten und Israeliten) repräsentieren zu lassen. Bald jedoch war der Grund für die Dreizahl vergessen, und die Zahl der Vortragenden diente dazu, den Heiligkeitsgrad der jeweiligen festlichen Gelegenheit auszudrücken (vgl. A. BÜCHLER, JQR 5, 1890, S. 464; Soferim X 5—7).

IV 1c ²Biblisch-hebräisch פטר »trennen, freilassen«. Im Mischna-Hebräischen hat das Hif. des Verbs die Bedeutung »beenden, abschliessen« und wird im technischen Sinne von der Beendigung der Tora-Lesung durch einen Prophetenabschnitt (הפטרָה, aram. אפטרתא) gebraucht. Mit מפטיר בנביא ist derjenige gemeint, der die Haftara vorträgt. S. J. L. RAPOPORT (ערך מלין, Prag 1852, s. v. אפטרתא) erklärt, das Wort אפטרתא bedeute »Ende des Gottesdienstes«, da die Haftara den Beschluß auch des Morgengottesdienstes an Sabbaten und Festtagen bilde. ELBOGEN (Jüdischer Gottesdienst, S. 174—184) lehnt diese Erklärung ab, da es sich historisch nicht belegen lasse, daß der Gottesdienst mit einer Prophetenlektion abgeschlossen worden sei, und stellt die These auf, daß אפטרתא den Beschluß des Tagesabschnittes aus der Tora bezeichne. Im Jeruschalmi wird zuweilen der aramäische terminus משלים (von שָׁלַם) für מפטיר gebraucht.

Der Brauch der Propheten-Lesung ist jünger als der der Tora-Lesung und älter als der Abschluß des Prophetenkanons; er geht vielleicht auf den Wunsch der pharisäischen Partei in vorchristlicher Zeit zurück, durch die Propheten ihre Tora-Interpretation gegen die Sadduzäer zu stützen. Das NT erwähnt die Propheten-Lesung als feste Einrichtung (Luc 4 17; Apg 13 15). Die ersten fixierten Prophetenabschnitte waren die für die Feste und die ausgezeichneten Sabbate; später kamen dann die für die Sabbate hinzu (Tos IV; b 31a). Im Laufe der Zeit unterlag die Auswahl der Prophetenabschnitte gewissen Einschränkungen (MIV 10; Tos IV 34). Nach b Giṭ 60a las man aus Rollen, die nur die verschiedenen Haftarot für das ganze Jahr enthielten (ספר אפטרתא). Vorliegender Mischna zufolge wurde im Nachmittagsgottesdienst am Sabbat keine Haftara vorgetragen; aus b Schab 24a folgert jedoch, daß man später den Haftara-Vortrag im Nachmittagsgottesdienst am

2. Bestimmungen für die Tora-Lesung (IV 1c—2c)

- 1c Am Montag, am Donnerstag und am Nachmittag des Sabbat lesen [je] drei [Personen]¹; man darf ihre [Zahl] nicht verringern und nicht vergrößern und darf [auch] nicht mit einem Propheten schließen².
- 1d Wer die Tora-Lesung eröffnet und wer sie beschließt¹, sage vor ihr und nach ihr eine Benediktion.

Sabbat eingeführt hat: שאלמלא שבת אין נביא במנחה ביום טוב »Wenn [er] nicht auf den Sabbat [fällt], liest man im Nachmittagsgottesdienst eines Festtages keinen Propheten[abschnitt]« (vgl. Raschi z. St., ד"ה אין נביא במנחה ביום טוב, der die Antwort eines Ga'on zu dieser Angelegenheit zitiert; L. GINZBERG, Geonica II, New York 1909, S. 322, schreibt die zitierte Ansicht dem Naṭronai Ga'on [um 850 n. Chr.] zu). Neben dieser Einrichtung gibt es eine Propheten-Lesung im Nachmittagsgottesdienst nur noch am Sühnetag, an dem das Buch Jona verlesen wird. Eine feste Ordnung der Haftaroṭ erfolgte erst später (abgeschlossen um 700 — Pesikṭa).

IV 1d פתח¹ »öffnen« und חתם »versiegeln« werden in der Mischna als termini technici gebraucht. In bezug auf das Gebet bedeutet פתח »die Anfangsbenediktion sagen« und חתם »die Schlußbenediktion sagen« (vgl. M Pes X 6). Vorliegender Mischna zufolge eröffnet derjenige, der mit der Tora-Lesung beginnt, mit einer Benediktion, und derjenige, der die Tora-Lesung zu Ende bringt, schließt mit einer Benediktion, während der zwischen beiden Vortragenden keine Benediktion sagt. In der amoräischen Periode wurde diese Praxis abgewandelt (b 22a: לאחר לתקנה) und der Vortrag des Liedes Mosis, des Dekalogs und der Flüche (s. aber Anm. 8 zu III 6) in Lev und Dtn durch Benediktionen umrahmt (j 74b, 50—55). In Babylon bestand überdies die Einrichtung, daß jeder, der zum Tora-Vortrag aufgerufen wurde, mit einer Benediktion begann und schloß (b 21b).

Die älteste bekannte Form der Benediktion ist הבוחר בתורה, die der Talmud als vom Hohepriester am Sühnetag bei der Tora-Lesung rezipiert überliefert (j Jom 44b, 8). Es scheint sich dabei um eine Schlußbenediktion zu handeln. Die Anfangsbenediktion wird b Ber 11b durch R. Hamnuna (4. Jh. n. Chr.) zitiert, sie lautet vollständig (s. auch S. BAER, Seder 'abodaṭ Jisrael, Rödelheim 1868, S. 123): »Gepriesen seist Du, Herr, unser Gott, König der Welt, der uns erwählt hat unter allen Völkern und der uns seine Tora gegeben hat. Gepriesen seist Du, Herr, der die Tora gegeben hat«. Nach Soferim XIII 8 lautet sie: »der die Tora vom Himmel gegeben hat, ewiges Leben in den Höhen«. Eben- da wird auch die Schlußbenediktion zitiert (s. auch BAER, a. a. O.):

בְּרֵאשִׁי חֲדָשִׁים וּבְחולוֹ שְׁלֹמוֹעַד קוֹרִים אַרְבָּעָה אֵין פּוֹחֲתִים מֵהֶם
וְאֵין מוֹסִיפִין עֲלֵיהֶם וְאֵין מַפְטִירִים בְּנִבְיָא:

הַפּוֹחֲתִים וְהַחֹתֵם בַּתּוֹרָה מִבְּרֶךְ לְפָנֶיהָ וּלְאַחֲרֶיהָ:

זֶה תְּפַלֵּל כָּל שָׂישׁ בּוֹ מוֹסֵף וְהוּא אֵינוֹ יוֹם טוֹב קוֹרִין אַרְבָּעָה:
בְּיוֹם טוֹב תִּמְשָׁה בְּיוֹם הַכִּיּוּרִים שְׁשָׁה בַשָּׁבָת שְׁבָעָה אֵין פּוֹחֲתִים
מֵהֶם אֲבָל מוֹסִיפִים עֲלֵיהֶם וּמַפְטִירִים בְּנִבְיָא הַפּוֹחֲתִים וְהַחֹתֵם
בַּתּוֹרָה מִבְּרֶךְ לְפָנֶיהָ וּלְאַחֲרֶיהָ:

»Gepriesen seist Du, Herr, unser Gott, König der Welt, der uns die Tora der Wahrheit gegeben und ewiges Leben in uns eingepflanzt hat. Gepriesen seist Du, Herr, der die Tora gegeben hat.« Zum Ganzen vgl. ELBOGEN, Jüdischer Gottesdienst, S. 171f.

IV 2a ¹S. Anm. 4 zu III 6; b 21a; Mai, MT הלכות תפלה 2, 16; Or h 423, 1.

IV 2a ²S. Mai, MT הלכות תפלה 2, 16; Or h 663, 1. חול (biblisch-hebräisch חיל von חלל »entweihen«) »Profanes«; vgl. I Sam 21 5f.: חלל und חלל של מועד und חול המועד, »die Wochentage des Festes«, dienen in der rabbinischen Literatur als termini technici für die mittleren Tage des Pesah und des Laubhüttenfestes, d. h. für die Tage, die nicht ausdrücklich in der Tora erwähnt werden (מקראי קדש). An Pesah sind dies der dritte bis einschließlich sechste Festtag und am Laubhüttenfest der dritte bis einschließlich siebente Festtag (vgl. Lev 23 6-8. 35f.). Diese Tage werden »Halbfeiertage« (חול מועד) genannt. An ihnen dürfen nur Arbeiten verrichtet werden, die erhaltend wirken und Schaden verhüten sollen. Zum Ganzen vgl. M M kaṭ; b Hag 18a; Or h 531—548.

IV 2a ³S. Anm. 2 zu IV 1c.

IV 2b ¹S. Anm. 1 zu IV 1d.

IV 2c ¹Wörtl.: »summa«. Die Gemara (b 22b) gibt eine andere Generalregel, um zu vermeiden, daß jemand von der Arbeit abgehalten wird (בטול מלאכה). An Halbfeiertagen sollen nur drei Personen zur Tora aufgerufen werden.

IV 2c ²S. Anm. 6 zu II 5.

IV 2c ³יום טוב ist gebräuchlicher nachbiblischer Terminus für »Festtag« (biblisch-hebräisch מועד und חג).

- 2a An Neumondtagen¹ und an den mittleren Tagen der Feste² lesen vier Personen; man darf ihre [Zahl] nicht verringern und nicht vergrößern und darf auch nicht mit einem Propheten schließen³.
- 2b Wer die Tora-Lesung eröffnet und wer sie beschließt, sage vor ihr und nach ihr eine Benediktion¹.
- 2c Dies ist die Norm¹: [An jedem Tag,] an dem ein Musaf² stattfindet und der kein Feiertag³ ist, lesen vier [Personen], an einem Feiertag⁴ fünf; am Sühnetag⁵ sechs und am Sabbat⁶ sieben. Man darf ihre [Zahl] nicht verringern, aber man darf [sie] vergrößern⁶, und man schließt mit einem Propheten[abschnitt]⁷. Wer die Tora-Lesung eröffnet und wer sie beschließt, sage vor ihr und nach ihr eine Benediktion⁸.

IV 2c ⁴Vgl. Mai, MT הלכות תפלה 2, 16; Or ḥ 488, 3 und 494, 1.

IV 2c ⁵Vgl. Mai, a. a. O.; Or ḥ 621, 1.

IV 2c ⁶Vgl. Mai, a. a. O.; Or ḥ 282, 1.

IV 2c ⁷Vgl. Mai, a. a. O. 2, 2; Or ḥ 282, 4; 488, 3; 494, 1 und 621, 1.

IV 2c ⁸Zur besseren Übersicht über Mischna IV 1 und 2 seien kurz die Tage angegeben, an denen Tora- und Prophetenabschnitte gelesen werden:

1. *Tora*:

- a) Bei den ma'amadot (s. Anm. 5 zu III 6) wurde jeden Tag ein Abschnitt aus der Tora gelesen.
- b) In den Gemeinden werden Toraabschnitte gelesen an Sabbaten, Festtagen, Neumondstagen, Fasttagen, Hanukka und Purim sowie an den Markttagen Montag und Donnerstag. Montags und donnerstags war der Abschnitt kürzer als an den anderen Tagen. An Sabbaten und Festtagen findet auch im Nachmittagsgottesdienst eine kurze Tora-Lesung statt. Der Vortrag wird so eingeteilt, daß im Nachmittagsgottesdienst am Sabbat sowie montags und donnerstags der Anfang der Parasche des folgenden Sabbats gelesen wird.

2. *Prophetenabschnitte* werden gelesen an Festtagen und Sabbaten, im Nachmittagsgottesdienst der Fasttage und im Schaḥariṭ des 9. Ab.

IV 3a ¹Diese Mischna zählt eine Reihe kultischer Gepflogenheiten auf, bei denen zumindest zehn männliche Personen zugegen sein müssen. Zehn ist die niedrigste Zahl, um eine Gemeinde zu bilden (מנין). Nach Soferim X 8 waren die palästinischen Rabbinen der Ansicht, für die erwähnten Fälle würde die Anwesenheit von sieben Per-

אין פֿורסִים אַת שְׁמַע וְאִין עוֹבְרִים לִפְנֵי הַתִּיבָה וְאִין נוֹשְׂאִים בְּפִיהֶם

sonen ausreichen. Einige Rabbinen vertraten sogar die Meinung, sechs Personen seien genug.

IV 3a ²Vgl. b 23b; Mai, MT הלכות תפלה 8, 5; SeMaG, עשין 19; Or ḥ 45, 1 und 69, 1.

פורסִין von פֿרס »teilen«, vgl. Jes 58 7: הלא פרוס לרעב לחמך. LEVY (Wörterbuch, Bd. IV, S. 122) erklärt den Ausdruck אַת פֿרס (oft פֿרס על) »die Benediktionen des Schema' vortragen, eig. teilen, nämlich zwei Benediktionen vor und eine (bzw. zwei) nach erfolgter Lesung des Schema' sprechen; in dem Falle nämlich, wenn zehn (oder sieben) Personen in die Synagoge kommen, nachdem die Gemeinde das Schema' mit den Benediktionen bereits gesprochen hatte. Des Schema'-Abschnittes selbst war wohl die Gemeinde kundig und sprach ihn gemeinschaftlich.« Dazu ist zu bemerken, daß das Targum zu I Sam 9 13 die Worte ארי הוא יפריס על נכסתא כי הוא יברך הובח wieder gibt. JASTROW (Dictionary, s. v. פֿרס) sieht das Wort analog zu dem Ausdruck פֿריס סודרא (b Ber 51a) und erklärt פֿרס אַת שְׁמַע: »to spread a cloak over the head for the recitation of the prayers preceding the Shema' (viz. Kaddish and Barkhu)«. Aber der Erklärung Jastrows ist entgegenzuhalten, daß פֿריס סודרא keine Beziehung zum Gottesdienst der Synagoge hat. Nach I. ELBOGEN (JQR 18, 1906, S. 587ff. und Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes, Berlin 1907, S. 3ff.), dessen Theorie zu einer weitgespannten Diskussion unter den Gelehrten führte, bezeichnete der Ausdruck פֿרס אַת שְׁמַע ursprünglich die Aufteilung des Schema' in Art einer Antiphon, d. h. Vorbeter und Gemeinde sprachen die einzelnen Verse alternierend. Vgl. dazu b Soṭ 30b: »R. Neḥemia sagte [das Lied Mosis wurde am Roten Meer in der Weise gesungen], wie der Sofer das Schema' in der Synagoge rezitiert — er beginnt, und die Gemeinde antwortet ihm«.

Elbogens Theorie wurde bestritten von W. BACHER (REJ 57, 1909, S. 100ff.), L. BLAU (REJ 55, 1908, S. 201ff.; 59, 1910, S. 198ff.), M. LIBER (REJ 57, 1909, S. 161ff.; 58, 1909, S. 1ff.) und H. BRODY (MGWJ 54, 1910, S. 491ff.). LIBER und BRODY vertreten die Ansicht, der Ausdruck פֿרס bedeute das Rezitieren einer Benediktion vor Erfüllung einer religiösen Pflicht. Dagegen kann man jedoch mit ELBOGEN einwenden, daß פֿרס nirgends in Talmud und Midrasch in diesem Sinne gebraucht wird. BLAUS Kritik an der Theorie ELBOGENS ist zweifacher Natur. Einmal weist er darauf hin, daß in der Mischna dem Ausdruck לִפְנֵי הַתִּיבָה stets פֿורס אַת שְׁמַע vorausgeht. Daher muß sich, wie das eine Bezug nimmt auf die öffentliche Rezitation der

3. Über den Minjan (IV 3)

3a [Es ist] weder [erlaubt]¹, das Schema^a zu rezitieren² noch vor das Lesepult zu treten³ noch die Hände [zum Priestersegen] zu erheben⁴

Tefilla, das andere auf die öffentliche Rezitation des Schema^a mit seinen Benediktionen beziehen. Zum anderen weist BLAU darauf hin, daß die Gaonen פורס ופורס durch בברכות ומתחילין erklären und auch den Ausdruck הנהגה פורס in der Bedeutung »Tag vor dem Fest« gebrauchen. Aber BLAUS Belege sind nicht zwingend. Wenn auch der Ausdruck עובר לפני התיבה immer in Zusammenhang mit פורס את שמו gebraucht wird, kann daraus noch nicht seine ursprüngliche Bedeutung gefolgert werden. Ebenso ist einzuwenden, daß, wenn die Gaonen auch in ihren Erklärungen die Traditionen früherer Generationen verarbeiten, ihr Verständnis des Wortes פורס kein Kriterium für die Bedeutung des Ausdrucks in Mischna und Talmud sein kann.

ELBOGENS Theorie leidet, wie BACHER gezeigt hat, nur darunter, daß b Soṭ 30b die einzige Belegstelle für den Gebrauch des Wortes פורס in der Bedeutung »alternieren« bildet. Das kann natürlich Zufall sein; es kann sich aber bei dieser Stelle auch um einen Gebrauch des Wortes in ganz spezieller Bedeutung handeln. ELBOGEN gesteht, daß es sich hier um einen eigenartigen Ausdruck handelt und daß damit in der Zeit der Mischna die Rezitation des Schema^a mit seinen Benediktionen bezeichnet werde, obwohl doch erst in eben dieser Zeit das Schema^a mit Anfangs- und Schlußbenediktionen versehen wurde (vgl. M Ber I 4).

Eine andere Art, das Schema^a zu lesen, wird mit dem Ausdruck כרך שמו »das Schema^a einhüllen« bezeichnet. So wird M Pes IV 8 konstatiert, daß eine der sechs Eigenheiten der Juden von Jericho die gewesen sei, »das Schema^a einzuhüllen« (וכורכין את שמו). Die Bedeutung dieses Ausdrucks wird dahingehend erklärt, daß sie das Schema^a ohne die üblichen Pausen zwischen den einzelnen Wörtern von Dtn 6 4 lasen oder daß sie den Einschub ועד מלכותו לעולם ועד nach Dtn 6 4 ausließen (Tos Pes II 19; j Pes 31b, 28f.; b Pes 56a). ELBOGEN folgert aus diesen Erklärungen, daß es bei den Juden Jerichos Sitte war, daß der Vorbeter den ganzen Abschnitt ohne Unterbrechung las, während die Gemeinde still mit ihm sprach — im Gegensatz zu der allgemein üblichen Praxis der alternierenden Rezitation.

IV 3a ³Vgl. Mai, MT הלכות תפלה 8, 5; Or ḥ 69, 1. עבר לפני התיבה (= ירד לפני התיבה) ist ein in der Mischna häufig vorkommender terminus technicus. Er bezeichnet die öffentliche Rezitation der Tefilla d. i. des Schemone 'Ešre, eines Gebetes, das an Wochentagen aus 19, ursprünglich aus 18, daher der Name, an Sabbaten und Festtagen aus 7 Benediktionen besteht. Der Ausdruck weist auf eine frühe Stufe in der Entwicklung der synagogalen Liturgie hin, als die Einrichtung

וְאֵין קוֹרֵין בְּתוֹרָה וְאֵין מִפְטִירִים בְּנִבְיָא וְאֵין עוֹשִׂין מַעֲמָד וּמוֹשָׁב

des Vorbeters noch nicht bestand. Die Gemeinde betete gemeinsam, und nach dem Schema berief das Gemeindegewalt einen der Gläubigen und forderte ihn auf, **עבור לפני התיבה** oder **בוא וקרב**, vor das Lesepult zu treten und die Tefilla vorzutragen. War der Aufgerufene nicht imstande, die Tefilla aus dem Gedächtnis zu zitieren — die Gebete waren nicht schriftlich fixiert —, so konnte er die Aufforderung ablehnen. R. Ḥisma wies die an ihn ergangene Aufforderung, die Tefilla zu rezitieren, mit den Worten **לֵינָא חכֵם** »ich bin kein Weiser« zurück (Lev r 23; HL r II 2). In der Regel wurde nur ein Gebildeter aufgerufen. Ablehnung wurde als Zeichen von Bescheidenheit gewertet. Gleichzeitig galt es jedoch als respektlos, auf der Weigerung zu bestehen. R. El'azar ben Ḥisma wird die Ablehnung auch nur vorgebracht haben, um seine Bescheidenheit zu erweisen, also nur rhetorisch — faktisch hat er nicht abgelehnt, sondern rezitiert. An herkömmlichen Tagen trat nur eine Person vor das Lesepult; an Fasttagen waren es drei (Mek, ed. E. H. Weiß, Wien 1865, fol. 62a). **אין פוחתין משלשה בני אדם** »Nicht weniger als drei Personen treten an Fasttagen vor das Lesepult« (vgl. Pesikta de Rab Kahana, ed. S. Buber, Lyck 1868, fol. 22a, und Soferim XIV 14). Zum Ganzen vgl. I. ELBOGEN, JQR 19, 1907, S. 704ff.; ders., Studien zur Geschichte des Gottesdienstes, Berlin 1907, S. 33ff.; ders., Jüdischer Gottesdienst, S. 497.

IV 3a ⁴Vgl. Mai, MT הלכות תפלה 8, 5; Or ḥ 128, 1. Der Ausdruck **נשא את כפיו**, von dem die nominale Phrase **כפיים נשיאות** abgeleitet ist, kommt in der tannaitischen Literatur häufig vor und bezeichnet die Segnung des Volkes durch die Priester (Num 6 24 ff.). Er ist nach Lev 9 22 gebildet, wo die Segnung des Volkes durch den Hohenpriester Aaron anlässlich der Weihung der Stiftshütte beschrieben wird: **וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם**. Im übertragenen Sinne von »segnen« wird der Ausdruck **ידיו נשא** schon in der hebräischen Fassung des Ecclesiasticus gebraucht: **אז ירד ונשא ידיו** (ed. S. Schechter und C. Taylor, Cambridge 1899, 50, 20). Zur Punktation **נִשְׂאִים** s. Anm. 4 zu Mischna I 1 b.

In der Mischna wird der Priestersegen **ברכת כהנים** genannt (z. B. IV 10; Soṭ VII 6), was Tos Soṭ VII 7 erklärt: **ברכות כהנים אלו שהכהנים** — was der Priester auf den Stufen der Vorhalle des Tempels stehend spricht. Im Targum und im Babli wird dafür der Ausdruck **פרס ידיו** gebraucht, weil der Priester, während er das Volk segnete, seine Hände ausbreitete (s. Targum Jonathan zu Num 6 23). Der Priestersegen in der Synagoge ist ein Überrest des Tempeldienstes, in dem die Priester täglich zweimal — vor dem morgendlichen

noch die Tora vorzutragen⁵ noch mit einem Propheten[abschnitt] zu schließen⁶ noch [nach der Rückkehr von einem Leichenbegängnis]

und dem abendlichen Tamid — das Volk segneten. Hinzu kam zu gewissen Gelegenheiten des Jahres, die M Taan IV 1 genannt werden, noch der nicht in Verbindung mit einem Opfer erteilte Priestersegen.

Tos Soṭ VII 8: **וכשם שנושאות כפים במקדש כך נושאות כפים בגבולין**. Dagegen wurden im Priestersegen der Synagoge gewisse Änderungen an der Art der Rezitation vorgenommen (M Soṭ VII 6; M Tam VII 2). Jeder erwachsene Priester hat das Privileg, das Volk zu segnen; nur Personen mit körperlichen Gebrechen und nach R. Jehuda auch solche, deren Hände durch Färberwaid oder Krapp beschmutzt sind (M IV 6—7), sind ausgeschlossen und dürfen den Segen nicht erteilen. Nach der Zerstörung des Tempels, als auch die priesterlichen Funktionen hinfällig waren, betonten die Rabbinen eindringlich die Verpflichtung der Priester zur Segenserteilung in der Synagoge (j Ber 9d, 5f.) und ordneten an, daß der Segen während der Rezitation der Tefilla erteilt werden solle (M Ber V 4). Auf Anordnung des Rabban Joḥanan ben Zakkai zogen die Priester vor der Segenshandlung die Sandalen aus (b Soṭ 40a), und auf Anordnung des R. Jehoschua' ben Levi mußten sie vorher ihre Hände waschen (b Soṭ 39a). R. El'azar ben Schammua' führte eine Benediktion vor Beginn des Segens ein (b Soṭ 39a). Zum Ganzen vgl. ELBOGEN, Jüdischer Gottesdienst, S. 67ff.

IV 3a ⁵Vgl. Mai, MT **הלכות תפלה** 8, 4 und 2, 3; Or ḥ 143, 1.

IV 3a ⁶Vgl. Mai, a. a. O.

IV 3a ⁷Vgl. Mai, MT **הלכות אבל** 2, 4; Jo de'a 476. Der Ausdruck **מעמד ומושב** bezeichnet als terminus technicus eine Zeremonie in Zusammenhang mit dem Leichenbegängnis. Bei der Rückkehr vom Grabhügel machte der Leichenzug siebenmal halt (Tos Pes II 15; Tos IV 14); bei jedem Halt rief die geachtetste Person des Leichenzuges oder derjenige, der mit der Organisation des Begräbnisses betraut wurde (**ממונה**), aus: »Halt, Freunde, halt! Setzt euch nieder, Freunde, setzt euch nieder!« (b 23b). Diese Praxis wurde jedoch nur geübt, wenn Verwandte des Toten zugegen waren; denn sie bezog sich nicht so sehr auf ihn als vielmehr auf die Leidtragenden. Nach b B bat 100b handelt es sich nur um eine lokal gebundene Sitte. M Ket II 10 bezieht **מעמד ומושב** auf **מעמד ומספד** (s. Anm. 7 zu I 3b). Vgl. KRAUSS, TA II, S. 69ff.

IV 3a ⁸Zur Lesart **AB** und M vgl. Mai, MT **הלכות אבל** 3, 1; SeMaG, **עשין דרבנן** 2; Jo de'a 476. In der Gemara (b 23b) wird **ברכת אבלים** als **ברכת רחבה** erklärt, d. h. die Trauerbenediktion wurde auf dem Stadtplatz (s. Anm. 2 zu III 1) bei der Rückkehr der Trauernden vom Begräbnis gesprochen. Die **ברכת אבלים** lautet (b Ket 8b): »Brüder, die ihr

וְאֵין אוֹמְרִים בְּרַבַּת אֲבָלִים וְחֲתָנִים וְאֵין מְזַמְנִים עַל הַמִּזוֹן בִּשְׁם
פְּחוֹת מַעֲשָׂה:

וּבְקִרְקָעוֹת תִּשְׁעָה וְכֵהֵן וְאָדָם בִּיּוֹצֵא בֵּהֶן:

durch diese Trauer gebeugt seid, bedenkt, daß es von Anbeginn der Schöpfung her ein ewiges Naturgesetz ist! Viele haben schon aus diesem Schmerzenskelch getrunken — viele werden noch trinken. Wie es unsere Väter verwunden haben, so werden es unsere Enkel verwunden müssen. Der Herr des Trostes tröste euch, meine Brüder! Gepriesen seist Du, der die Trauernden tröstet!«

In *AB* und *M* wird noch eine andere Zeremonie erwähnt: תְּחֻמֵּי אֲבָלִים »die [zeremonielle] Tröstung der Trauernden«. Bei der Rückkehr vom Grabhügel bilden die Anwesenden zwei Reihen (שׁוּרוֹת), durch die die Leidtragenden hindurchgehen und Worte des Trostes empfangen. *b Ket* 8b und *Lev r* zu 23⁴ beweisen, daß sich beide Zeremonien — die Benediktion über die Leidtragenden und die Tröstungen — im Hause der Leidtragenden abspielten (vgl. KRAUSS, *TA II*, S. 69f.; ders., *קֶרֶם חֲמַד III*, S. 45).

IV 3a ⁹Vgl. Mai, *MT הלכות ברכות* 2, 10, und *הלכות אישות* 10, 5; *Eḥ ha'ez* 61, 4. Ursprünglich bestand die Hochzeitsfeier aus zwei verschiedenen feierlichen Akten, der Verlobung (אִירוּסִין) und der Verheiratung (נִשׁוּאִין). Anlässlich der Verlobung zitierte der Brautvater, in dessen Hause auch die Verlobungsfeierlichkeit stattfand, eine *Beraḳa* (בְּרַכַּת אִירוּסִין). Wenig später hielt man im Hause des Bräutigams die eigentliche Hochzeitsfeier, in deren Verlauf sechs Benediktionen zitiert wurden (בְּרַכַּת חֲתָנִים). Diese Benediktionen wurden während der sieben Hochzeitstage immer dann wiederholt, wenn ein neuer Gast ankam (*b Ket* 7b und 8a). Noch in talmudischer Zeit wurden diese beiden Feiern abgehalten; erst später verschmolzen sie zu einer Feier. Die neue Sitte wird zuerst von Raschi bezeugt (*Maḥzor Vitry*, ed. S. Hurwitz, Berlin 1889—1893, S. 587). Einzelheiten s. bei KRAUSS, *TA II*, S. 34—37; L. M. EPPSTEIN, *The Jewish Marriage Contract* (= Publication of the Jewish Theological Seminary of New York, 1927), S. 12f.; BAER, *סדר עבודת ישראל*, Rödelheim 1868, S. 565. Über die Verlobung s. A. BÜCHLER, *Das jüdische Verlöbniß und die Stellung der Verlobten eines Priesters im 1. und 2. Jh.*, in: *Festschrift zu Israel Lewys 70. Geburtstag*, hrsg. v. BRANN und ELBOGEN, Breslau 1911, S. 110—144.

anzuhalten und sich zu setzen⁷ noch Benediktionen über Trauernde⁸ oder [gerade] Verheiratete⁹ zu sprechen noch den Namen Gottes¹⁰ in der Einleitung zum Tischgebet nach der Mahlzeit¹¹ [zu gebrauchen], wenn weniger als zehn [Personen] anwesend sind.

3b Für die [Auslösung von] Grundstücken¹ ist [die Anwesenheit von] neun [Personen] und [von] ein[em] Priester [notwendig], ebenso [für die Auslösung] eines Menschen^{2 3}.

IV 3a ¹⁰Das Wort שם ist im AT oft in Verbindung mit dem Tetragramm gebraucht (z. B. Gen 4 26; Ex 3 15; Dtn 28 58), niemals aber als Synonym für den Gottesnamen. Die Bedeutung dieses Wortes wurde ausführlich behandelt von B. JACOB (Im Namen Gottes, Berlin 1903), der gezeigt hat, daß der Ausdruck 'ה בשם mit dem ἐν τῷ ὀνόματι des NTs korrespondiert, jedoch nie die Bedeutung einer Mittlerstellung hat (S. 38). Die Rabbinen waren seit jeher abgeneigt — außer im Gebet —, einen der biblischen Gottesnamen zu verwenden, und bildeten viele Synonyma, von denen שם das am häufigsten gebrauchte ist (vgl. A. MARMORSTEIN, The Old Rabbinic Doctrine of God, London 1927, S. 20 und 105).

IV 3a ¹¹Das Verb זמן ist Denominativ von זמן »Zeit«. Im Pi'el bedeutet es »vorbereiten« (M Beş I 4) und wird zusätzlich in der Bedeutung »das Tischgebet nach der Mahlzeit einleiten« gebraucht.

Wenn drei oder mehr erwachsene Männer zusammen an einer Mahlzeit teilgenommen haben, spricht einer von ihnen als Hinführung zum gemeinsamen Dankgebet die Worte: נברך שאכלנו משלו. Sind zehn männliche Personen zugegen, so wird der Gottesname in diese Einleitungsformel eingefügt: נברך אלהינו שאכלנו משלו (M Ber VII 1—3). Dem Jeruschalmi zufolge (Ber 11b, 42f.) geht dieser Brauch auf Schim'on ben Schaṭaḥ (104—69 v. Chr.) zurück. Josephus erwähnt, daß bei den Essenern ein Priester vor und nach der Mahlzeit ein Tischgebet gesprochen habe (Bell. II 131). Das bezeugt auch die Sektenrolle I Q S III 5. Vgl. noch Mai, MT הלכות ברכות 5, 4; SeMaG, עשין 85; Or ḥ 192, 1.

IV 3b ¹Pl. von קרקע »Land«. Das Wort kommt im AT nur im Sg. vor (Num 5 17; I Kön 6 15; Am 9 3). Nach BROWN, DRIVER und BRIGGS (Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Oxford 1907) ist das Wort von קרר oder קור »kalt sein« abzuleiten. LEVY s. v. betrachtet es als kontrahierte Form von קערקער aus der Wurzel קער »tief sein«, vgl. קערה »Schüssel«.

IV 3b ²Die Gesetze über die Auslösung der dem Heiligtum geweihten Gegenstände und Personen finden sich Lev 27 2-29. Wurde ein

הַקֹּרֵא בַתּוֹרָה לֹא יַפְחוֹת מִשְׁלוֹשָׁה פְּסוּקִים לֹא יִקְרָא לַתּוֹרָנָן וְיֵתֵר
מִפְּסוּק אֶחָד וּבִנְבִיא שְׁלוֹשָׁה אִם הָיוּ שְׁלֹשָׁתָם שְׁלוֹשׁ פְּרָשִׁיּוֹת קוֹרִים
אֶחָד אֶחָד:

מְדַלְגִּים בְּנְבִיא וְאִין מְדַלְגִּים בַּתּוֹרָה וְעַד בְּמָה הוּא מְדַלֵּג עַד בְּרִי
שֶׁלֹא יִפְסוֹק הַתּוֹרָנָן:

Landstück geweiht, so mußten zehn Personen, unter ihnen ein Priester, den Marktwert schätzen. Die Anwesenheit eines Priesters folgern die Rabbinen aus den Worten **כַּעֲרֹךְ הַכֹּהֵן** in Lev 27 12. Ebenso wurde verfahren, wenn ein Mensch sich selbst gelobt hatte, indem er erklärte: **דָּמִי עָלַי**, oder wenn einer den Schätzwert eines anderen durch die Erklärung **דָּמִי עָלַי** gelobt hatte. Die Grundlage für die Einschätzung des Personenwertes bildeten die Preise auf dem Sklavenmarkt (b 23b). Die Phrase **שׁוֹם קִרְקָעוֹת שֶׁל** ist eine Zusammenziehung aus **שׁוֹם קִרְקָעוֹת וְכֹהֵן**. Der Redaktor der vorliegenden Mischna übernahm die gekürzte Form aus M Sanh I 3 und fügte sie an dieser Stelle ohne jede Änderung ein. So erklärt sich auch die übermäßige Kürze dieses Ausdrucks.

IV 3b ³Zu dieser Mischna vgl. noch b Sanh 2a; Mai, MT **הַלְכוֹת עֲרֹכִין** 8, 2.

IV 4a פְּסוּקִי פִּסְק (biblisch-hebräisch פָּשַׁק, »teilen, trennen, unterbrechen«: Hes 16 25; Koh 13 3) ist der Schriftvers. Die babylonische Gemara gibt eine doppelte Begründung dieser Regel (21 b und 24a): a) die drei Verse entsprechen der Dreiteilung des Volkes in Priester, Leviten und Israeliten; b) die drei Verse entsprechen der Dreiteilung der Schrift in Tora, Propheten und Hagiographen.

IV 4a ²Von assyr. targumānu mit dem denominativen Verb (vgl. Est 4 7: **מִתְּרַגְּמִין**). Da es sich um eine *kaṭlan*-Form des Nomens handelt, lautet die korrekte Form **תְּרַגְּמָן**, syr. targeman. Unter dem Einfluß des Partizips **מִתְּרַגְּמִין** entstand die Form **מִתּוֹרָגְמָן** (gewöhnlich **מִתּוֹרָגְמָן** punktiert, was nach W. BACHER ein Unding darstellt [Terminologie I, Leipzig 1905, S. 206, Anm. 2]). Die Form **תּוֹרָגְמָן** ist nicht als Kurzform von **מִתּוֹרָגְמָן**

4. Bestimmungen für den synagogalen Gottesdienst (IV 4—10)

a) Über die Anzahl der zu lesenden Schriftverse und das Dolmetschen

- 4a Wer die Tora [vor]liest, lese nicht weniger als drei Verse¹. Dem Dolmetscher² lese er nicht mehr als einen Vers [vor] und aus dem Propheten[abschnitt nicht mehr als] drei [Verse]. Bilden aber diese drei³ [Verse aus dem Propheten] drei Abschnitte, liest man sie einzeln [vor]⁴.

b) Über das Auslassen von Versen

- 4b In einem Propheten[buch] darf man überspringen¹, aber in der Tora darf man nicht überspringen. Und um wieviel darf er [der Vorleser] überspringen? So viel, daß der Dolmetscher nicht zu pausieren braucht^{2 3}.

(wie LEVY, Wörterbuch s. v., behauptet) anzusehen, sondern als Variation zu פְּרָגְמָן (vgl. דִּירָשָׁן und דִּרְשָׁן). Vgl. Anm. 3 zu II 1b.

Der Dolmetscher stand neben dem Vortragenden und übersetzte Vers für Vers. Die Übersetzung aus einer Rolle zu verlesen, war verboten. Jeder Jude, auch der Minderjährige, war als Übersetzer geeignet (M IV 6). Dem Dolmetscher war untersagt, die Übersetzung lauter vorzutragen als der Vorleser den Text. Es ist nicht bekannt, ob eine Person den ganzen Schriftabschnitt übersetzte oder ob — wie bei der Schriftlesung — die Übersetzung auf verschiedene Personen verteilt wurde. Das Amt des Dolmetschers wurde bald zu einem öffentlichen Amt (j 74d, 7—11), das mit Bezahlung verbunden war (b Pes 50b).

IV 4a ³b 24a zitiert Jes 52 3-5 als Beispiel.

IV 4a ⁴Zu dieser Mischna vgl. noch Mai, MT הלכות תפלה 2, 3. 10. 14; Or h 137, 2 und 145, 1.

IV 4b ¹Pt. Pi. von דָּלַג. Trotz dieser Regel liest der Hohepriester am Sühnetag (nach M Jom VII 1) zuerst Lev 16 1-34 und fährt dann mit Lev 23 26-32 fort. Die babylonische Gemara (24a) erklärt, diese Mischna beziehe sich nur auf Abschnitte, die ihrem Inhalt nach nicht zusammenhängen.

IV 4b ²D. h. der Vorleser muß die neue Stelle gefunden haben, bevor der Dolmetscher mit der Übersetzung der zuletzt gelesenen Verse fertig ist, da man es als Unhöflichkeit ansah, die Gottesdienstbesucher warten zu lassen (s. Raschi zu b 24a).

IV 4b ³Zu dieser Mischna vgl. noch j Jom 44a, 73—44b, 3; j 75b, 31—62; j Soṭ 22a, 15—22; Mai, MT הלכות תפלה 2, 13; SeMaG, עשין 19; Or h 144, 6.

הַמִּפְטִיר בְּנִבְיָא הוּא פּוֹרֵס אֶת שְׁמַע וְהוּא עוֹבֵר לִפְנֵי הַתִּיבָה וְהוּא
נוֹשֵׂא אֶת כַּפֵּיו וְאֵם הָיָה קָטָן אָבִיו אִזְּ רַבּוֹ עוֹבְרִים עַל יָדָיו:

קָטָן קוֹרֵא בַּתּוֹרָה וּמִתְרַגֵּם אָבֵל אֵינוֹ פּוֹרֵס אֶת שְׁמַע וְאֵינוֹ עוֹבֵר
לִפְנֵי הַתִּיבָה וְאֵינוֹ נוֹשֵׂא אֶת כַּפֵּיו:

פוֹחִיחַ פּוֹרֵס אֶת שְׁמַע וּמִתְרַגֵּם אָבֵל אֵינוֹ קוֹרֵא בַּתּוֹרָה וְאֵינוֹ עוֹבֵר
לִפְנֵי הַתִּיבָה וְאֵינוֹ נוֹשֵׂא אֶת כַּפֵּיו:

IV 5 ¹Bei genauerer Betrachtung dieser Mischna ergeben sich große Schwierigkeiten. Welche Verbindung besteht zwischen der Verlesung des Prophetenabschnittes und der Rezitation des Schema? Wieso ist derjenige, der die Haftara vorträgt, auch zur Rezitation des Schema' privilegiert? Luc 4 16 ff., wo auf die Haftara Bezug genommen wird, vermittelt nicht den Eindruck, daß jemals ein solches Privileg bestanden habe. Überdies liegt im synagogalen Gottesdienst ein großer Zeitabstand zwischen Schema' und Haftara. Soferim XIV 8 bemerkt diese Schwierigkeit und versucht, sie dadurch zu lösen, indem erklärt wird, das Schema', auf welches sich diese Mischna beziehe, sei nicht das Schema' vor der Tefilla, sondern ein Schema', das zitiert worden sei, bevor man die Torarolle aus dem Schrein nahm. Die Mischna jedoch erwähnt keine solche Zeremonie. Die babylonische Gemara (24a) erklärt, daß die Haftara gewöhnlich durch einen Minderjährigen vortragen wurde; hatte jedoch ein Erwachsener zugestimmt, sie zu lesen, so wurde ihm erlaubt, auch die übrigen Funktionen des Gottesdienstes zu verrichten, um ihn zu ehren und um Streitigkeiten vorzubeugen. Diese Erklärung wird durch den Schlußteil der vorliegenden Mischna widerlegt. Wenn es üblich war, daß ein Minderjähriger die Haftara vortrug, warum dann überhaupt das Privileg, auch die anderen Teile des Gottesdienstes vorzutragen, was ja dem Minderjährigen untersagt war? Überdies läßt sich kein Beleg dafür geltend machen, daß gewöhnlich ein Minderjähriger die Haftara las. ELBOGENS Ansicht, unsere Mischna sei eine rabbinische Verordnung, kein biblisches Gebot, löst die Schwierigkeiten (JQR 18, 1906, S. 599).

IV 5 ²S. Anm. 2 zu IV 3a.

c) *Über den מפטיר*

- 5 Wer die Haftara liest¹, rezitiert² auch das Schema³, tritt vor das Lesepult und erhebt die Hände³ [zum Priestersegen]. Ist er jedoch [noch] minderjährig, tritt sein Vater oder sein Lehrer an seine Stelle⁴.

d) *Über die Befugnisse des Minderjährigen*

- 6a Ein Minderjähriger darf die Tora [vor]lesen und übersetzen; aber er darf nicht das Schema³ rezitieren, nicht vor das Lesepult treten und die Hände nicht [zum Priestersegen] erheben¹.

e) *Einschränkungen für einen, der schlecht gekleidet ist*

- 6b Einer in zerrissener Kleidung¹ darf das Schema³ rezitieren und darf übersetzen; er darf jedoch die Tora nicht lesen, darf nicht vor das Lesepult treten und darf die Hände nicht [zum Priestersegen] erheben².

IV 5 ³S. Anm. 4 zu IV 3a. Wieso kann dem Vorleser, wenn er nicht unbedingt ein Priester sein muß, das Privileg zugesprochen werden, den Priestersegen zu erteilen? M und t lassen diesen Passus aus und beseitigen dadurch die Schwierigkeit. Beruht jedoch die Version der anderen Texte auf Richtigkeit, so kann das nur heißen, daß der Vorbeter — sofern er ein Kohen ist — die anderen Priester beim Austeilen des Segens anführt (so Jomṭob Heller z. St.). BANETH (S. 451) verweist jedoch auf M Ber V 4, wo gesagt wird, daß der Vorbeter — selbst wenn er der einzige anwesende Priester ist — die Hände nicht zum Segen erheben soll und daß hier gesagt werden solle, der מפטיר bilde eine Ausnahme.

IV 5 ⁴Zu על ידו vgl. M Jom III 4.

IV 6a ¹Die Kommentatoren erklären, dieses Verbot beziehe sich auf den speziellen Fall, daß keine erwachsenen Priester im Gottesdienst zugegen sind, mit denen zusammen der Minderjährige den Segen sprechen könnte (Tosafoṭ zu b 24a, וראינו נושא את כפיו).

IV 6a ²Zu dieser Mischna vgl. noch j 75b, 62—66; j Taan 67b, 56 bis 59; Mai, MT הלכות תפלה 8, 11 und 15, 4; Or ḥ 43, 6 und 148, 34.

IV 6b ¹Pt. Ḳal von פחה »Löcher in der Kleidung haben, in Lumpen gehüllt sein«. Das Targum zu Jes 20 ² gibt פחיה durch ויהי wieder. Soferim XVI 15 bezeichnet פוחה als einen, dessen Kniee aus der Kleidung schauen oder dessen Kleidung zerrissen ist oder dessen Haupt unbedeckt ist.

IV 6b ²Zu dieser Mischna vgl. noch Mai, MT הלכות תפלה 8, 12 Or ḥ 43, 13.

סוּמָא פּוֹרַס אֶת שְׁמַע וּמְתַרְנָם ר' יְהוּדָה אוֹמֵר כָּל שֶׁלֹא רָאָה
מְאֻרוֹת מְקִימוֹ לֹא יִפְרוֹס אֶת שְׁמַע:

כִּהֵן שֵׁשׁ בִּידָיו מוּמִים לֹא יִשָּׂא אֶת כִּפּוֹ ר' יְהוּדָה אוֹמֵר אִף מִי
שֶׁהָיוּ יָדָיו צְבוּעוֹת אֶסְמֵס לֹא יִשָּׂא אֶת כִּפּוֹ מִפְּנֵי שֶׁהָעַם מִסְתַּכְּלִים
בּוֹ:

IV 6c ¹Zu Einzelheiten über den Blinden und die Blindheit s. J. PREUSS, Biblisch-talmudische Medizin, Berlin 1911, S. 313—320.

IV 6c ²Vgl. Joh 9 1: τυφλὸν ἐκ γενετῆς.

IV 6c ³Die Halaka folgte der Meinung des R. Jehuda nicht. Die Erlaubnis für den Blinden zu übersetzen erklärt sich daraus, daß man die Übersetzung nicht aus einer Rolle lesen durfte.

IV 6c ⁴Zu dieser Mischna vgl. noch Mai, MT הלכות תפלה 8, 12; Or ḥ 69, 2.

IV 7 ¹Lev 21 17-23 erklärt Priester, die mit körperlichen Gebrechen behaftet sind, als untauglich für den Tempeldienst. Im rabbinischen Gesetz wird dies im einzelnen ausgeführt und eine Liste von 142 Beispielen aufgestellt (Sifra 3, ed. E. H. Weiss, Wien 1862, fol. 95; M Bek VII). Vorliegendes Verbot wird bei Josephus (Ant. III 278) erwähnt. Die Austeilung des Priestersegens war eine priesterliche Pflicht, deren Ausübung mit Gebrechen behafteten Priestern untersagt war und die auch nach der Zerstörung des Tempels in Kraft blieb. Die vorliegende Mischna spricht nur von Gebrechen der Hände, während die Tosefta (IV 29) auch Gebrechen der Füße und eine Baraita in b 24b auch solche des Gesichtes einschließt.

Als Begründung für dieses Verbot wird angegeben, das Gebrechen des Priesters ziehe die Aufmerksamkeit des Volkes auf sich und lenke vom Segen ab (b Ḥag 16a). Folgerichtig macht man darum eine Ausnahme von diesem Verbot, wenn der Priester eine in der Gemeinde wohlbekannte Person ist, da sein körperliches Gebrechen in diesem Falle die Aufmerksamkeit der Hörer nicht ablenkt (b 24b). So erlaubte R. Manu dem R. Naftali, der krumme Finger hatte, dennoch das Volk zu segnen, da er in seiner Gemeinde wohlbekannt war, während R. Huna einem Priester die Segensspendung untersagte, weil er einen flaumigen Bart hatte (j Meg 75c, 1).

f) Über die Befugnisse eines Blinden

6c Ein Blinder¹ darf das Schema² rezitieren und darf übersetzen. R. Jehuda sagte: Einer, der zu seinen Lebzeiten niemals die [Himmels]lichter gesehen hat³, darf das Schema² nicht rezitieren^{3 4}.

g) Verbot des Priestersegens für einen Priester mit unreinen Händen

7 Ein Priester, dessen Hände mit Gebrechen behaftet sind, darf seine Hände nicht [zum Priestersegen] erheben¹. R. Jehuda sagte: Auch einer, dessen Hände mit Färberwaid² oder Krapp³ gefärbt⁴ sind, darf seine Hände nicht [zum Priestersegen] erheben, weil das Volk ihn anschaut^{5 6}.

IV 7² אסטס, K¹ und P punktieren אָסטס; auch אסטס, איסטס und סטס (oft verschrieben סטים); gr. ἰσάδις, arab. sudūs, »Färberwaid« (Isatis tinctoria L.). Die Pflanze färbt dunkelblau bis schwarzgrün und wurde daher vor allem im Mittelalter oft mit Indigo verwechselt. Einzelheiten über diese Pflanze und ihre Bedeutung in mischnischer Zeit s. bei I. Löw, Semitische Färberpflanzen, in: Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete, Bd. 1, Leipzig 1922, S. 122—135. S. auch S. FRAENKEL, Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen, Leiden, 1886, S. 48.

N fügt ופואה und א קוצה hinzu (s. Textkritischer Anhang). Diese drei Färberpflanzen werden zusammen genannt in Tos Schab IX 7 und Tos Para IX 7; auch 'Aruk (s. u.) nennt sie zusammen.

פואה, syr. pūṭā, arab. fuwwa, »Krapp« (Rubia tinctorum L.), »Färber-röte«. Mai zu M IV 7: »פואה sind dünne rote Wurzeln, mit denen man rot färbt und [die] auf arabisch fuwwa [heißen]« (vgl. Mai zu M Schab IX 5).

Man unterscheidet 2 Arten der פואה:

1. die פואה שלעידית, die auf fruchtbarem Boden wächst, und
2. die פואה שלצלעות, die tief unter der Oberfläche verzweigte. Zu Einzelheiten s. I. Löw, a. a. O., S. 155—162.

קוצה (auch קוק), arab. kūṣ und kūṣ, »Safflor« (Carthamus tinctorius L.) [von קוק »Stachel, Dorn«]. Diese Pflanze enthält einen roten Farbstoff, der etwas schwächer ist als der der פואה.

'Aruk setzt פואה und קוצה gleich (s. v. קצה): וקוצה היא פואה ומפרוש [rosa =] א במקומו ובלעז רח"א (vgl. auch 'Aruk s. v. פאה III: אסטס וקוצה: חרע שלו צובעין בו אדום ושמו בלשון ארמי פותא [s. o.] ובלשון ערבי פוה [s. o.]). Zu Einzelheiten s. I. Löw, a. a. O., S. 103—105.

IV 7 ³Eine Wurzel, aus der man rote Farbe herstellte.

IV 7 ⁴Von צבע »färben« (vgl. Ri 5 30 und Jer 12 9).

הָאוֹמֵר אֵינִי עוֹבֵר לִפְנֵי הַתִּיבָה בְּצַבֻּעִים אֶף בְּלִבָּנִים לֹא יַעֲבֹר
בְּסִנְדֵּל אֵינִי עוֹבֵר אֶף יַחַף לֹא יַעֲבֹר:

הָעוֹשֶׂה תְּפִילָתוֹ עֲנוּלָה סִכְנָה מִפְּנֵי שְׂאִין בָּהּ מִצָּה נִתְּנָה עַל מִצְחוֹ
אוֹ עַל פֶּס יָדוֹ הָרִי זֶה דֶּרֶךְ תְּמִינֹת צִיפָה זָהָב וְנִתְּנָה עַל בֵּית יָד
שְׁלֹנִקְלוֹ הָרִי זֶה דֶּרֶךְ תַּחֲצוּנִים:

IV 7 ⁵Nach b 24b darf ein solcher Priester seine Hände zum Segen erheben, wenn es in einer Stadt geschieht, deren Bewohner fast alle in der Färberei tätig sind, da in einem solchen speziellen Fall keine Ablenkung zu befürchten ist.

IV 7 ⁶Zu dieser Mischna vgl. noch Mai, MT הלכות תפלה 15, 2; SeMaG, עשין 2; Or h 148, 30 und 32.

IV 8a ¹S. Anm. 6 zu III 1.

IV 8a ²Griech. σάνδαλον.

IV 8a ³Einer, der sich weigert, die Tefilla in bunten Kleidern vorzutragen, wurde der Häresie verdächtigt und daher allgemein als Vorleser ausgeschlossen. Nach Josephus (Bell. II 123) trugen die Essener immer weiße Kleider. Das Verbot dieser Mischna wird deshalb von M. LEHMANN (REJ 30, 1895, S. 182ff. und 31, 1895, S. 31ff.) als Maßnahme gegen die Essener interpretiert. BLAU (Altjüdisches Zaubерwesen, S. 151) sieht in dieser Mischna eine Warnung vor gewissen magischen Riten, während KRAUSS (Syn. Alt., S. 170) vermutet, diese Mischna beziehe sich auf Priester, die Wert darauf legten, den Gottesdienst der Synagoge wie ehemals den Tempeldienst in weißen Kleidern (vgl. M Jom VII 1) und barfuß auszuüben. Die Phariseer erließen in Gegensatz zum Standesstolz der Priester das vorliegende Verbot (vgl. A. BÜCHLER, Types of Jewish Palestinian Piety, London 1922, S. 205, Anm. 1).

IV 8a ⁴Zu dieser Mischna vgl. noch Mai, MT הלכות תפלה 10, 5; Or h 43, 18.

IV 8b ¹S. Anm. 2 zu I 8.

IV 8b ²Die Gestalt der Tefillin muß der Tradition zufolge quadratisch sein (b 24b; b Men 35a).

IV 8b ³Nomen von סכן »sich in eine Gefahr begeben«; vgl. Koh 10 9. Der 'Aruk (s. v. תפל) zitiert die Erklärung des Rabbenu Ḥanan'el

h) Über die Kleidung der Vortragenden

8a Wer erklärt: „Ich trete nicht in bunten Kleidern vor das Lesepult“¹, soll auch nicht in weißen Kleidern hintreten; [wer erklärt] „Ich trete nicht in Sandale[n]“² hin, soll auch barfuß nicht hintreten^{3 4}.

i) Über Form und Legen der Tefillin

8b Wer die Tefillin¹ rund macht², begibt sich in Gefahr³ und entspricht nicht der Vorschrift. Legt er sie an der Stirn oder an der Handfläche⁴, so ist dies [als] ketzerische Praxis [zu werten]⁵. Bedeckt er sie mit Gold oder legt sie über dem Ärmel⁶, so ist dies [als] Art der Essener⁷ [abzulehnen]⁸.

(z. St.), die Gefahr beim Tragen runder Tefillin liege in der Möglichkeit des Druckes der Kapseln auf die Stirn, da man sich bei den Verneigungen während der Rezitation der Pflichtgebete leicht verletzen könne (vgl. KRAUSS, Syn. Alt., S. 404). Was aber ist die Ursache, daß die Tefillin rund angefertigt wurden? BANETH (S. 453) vermutet, diese Praxis gehe auf Verfolgungszeiten zurück, in denen es verboten war, Tefillin zu legen. Manche Schlauköpfe gedachten, ihren Peinigern zu entgehen, wenn sie die Form der Tefillin veränderten. Vgl. dazu Tos IV 30.

IV 8b פס"ט ist ganz allgemein die Extremität des menschlichen Körpers und bezeichnet in Verbindung mit יד oder רגל die Handfläche oder Fußsohle (vgl. Gen 37 3; II Sam 13 18). Der rabbinischen Interpretation von Ex 13 16 und Dtn 6 8 zufolge, müssen die Handtefilla an der inneren Seite des linken Armes und die Kopftefilla an der höchsten Stelle der Stirn — zwischen den Augen — angebracht werden (s. Anm. 2 zu I 8a). Legt einer die Tefillin anders — nämlich so, wie die Mischna angibt —, so ist er häretischer Praktiken verdächtig. BLAU (Altjüdisches Zauberwesen, S. 151) folgert daraus, daß man die Tefillin für magische Zwecke auf die angegebene Art legte.

IV 8b מִינוֹת ist abstraktes Nomen von מִין »Art«. In übertragenem Sinne wird es zur Bezeichnung einer Häresie, speziell in bezug auf das Judenchristentum, gebraucht (R. T. HERFORD, Christianity in Talmud and Midrash, London 1903, S. 362ff.). Die üblichen Drucke des Babli lesen קראים (Karaiten) anstelle von המינוֹת. Diese Lesart ist offensichtlich der Zensur zuzuschreiben (vgl. R. N. N. RABINOVICZ, Variae Lectiones, München 1867—1897, Bd. VIII, S. 127, Anm. 90).

IV 8b Griech. ἄγκυρα »Ellbogen, Arm«; בית יד אונקלי »Ärmel«. Ex 13 9 heißt es bei dem Gebot der Tefillin »dir zum Zeichen«, nicht aber »anderen zum Zeichen«, daß sie von den Leuten gesehen werden (vgl. Mat 6 5).

הָאוֹמֵר יִבְרַכּוּךָ טוֹבִים תְּהִי זֶה דֶּרֶךְ הַמִּינוּת עַל כֵּן צִיפּוֹר יִנְיָעוּ
רַחֲמֶיךָ וְעַל טוֹב יִבְרַח שְׁמֶךָ מוֹדִים מוֹדִים מְשַׁתְּקִים אוֹתוֹ וְהַמְכַבֵּה

IV 8b ⁷Nomen von הוֹץ »Außenseiter, Separatist«, d. i. einer, der auf seiner eigenen Gesetzesinterpretation besteht und die offizielle rabbinische Auslegung ignoriert (vgl. M Sanh X 1: סִפְרִים חִיצוֹנִים und b Hag 15a: עַדִּין בֶּן זִמְאָא מִבְּחוּץ). Im allgemeinen identifiziert man die Ḥiṣonim mit den Essenern. Jedoch ist ein Ausschmücken der Tefillin mit Gold, gegen das unsere Mischna angeht, schlecht mit den asketischen Ansichten der Essener zu vereinen. Die Praxis einer Vergoldung der Tefillin wird im Talmud einige Male erwähnt, jedoch nie in Verbindung mit den Ḥiṣonim (b Giṭ 45b; b Men 42b; b Sanh 48b).

IV 8b ⁸Zu dieser Mischna vgl. noch Mai, MT הלכות תפלין 3, 15 und 4, 3; Or ḥ 32, 48.

IV 9 ¹Der Jeruschalmi bezieht טוֹבִים auf die Gottheit und das Suffix der zweiten Person auf die angesprochene Person, d. h. ‚Möge Gott dich segnen‘. Die Häresie hierbei liegt im Gebrauch des Plurals טוֹבִים, der den Glauben an zwei göttliche Wesen impliziert (שְׁתֵּי רִשּׁוּיֹת; vgl. j 75c, 7f.). Somit ist diese Formel eine Verneinung des Einheitsbekenntnisses und steht in offenem Widerspruch zu Jes 45 7. BANETH (S. 455) setzt diese Mischna in Beziehung zu M Ber IX 5, die sich mit dem Gebrauch des Gottesnamens beim Gruß befaßt. Raschi (zu b 25a, ד"ה יִבְרַכּוּךָ טוֹבִים) erklärt, die טוֹבִים seien die Andächtigen und Frommen, die Gott segnen, und sieht die Häresie darin, daß Gott nicht durch alle seine Geschöpfe gepriesen und gesegnet wird. Diese Erklärung liegt näher als die des Jeruschalmi, da auch in den folgenden Formeln dieser Mischna das Suffix der zweiten Person auf Gott bezogen ist.

IV 9 ²S. Anm. 5 zu IV 8b.

IV 9 ³S. Dtn 22 6ff. Der Streit um die Lesung dieses Passus geht bis ins dritte Jahrhundert zurück. Aus j 75c, 9—11 geht hervor, daß es ursprünglich zwei Versionen dieser Stelle gab. Die einen lasen עַד כֵּן צִפּוֹר »Bis zu [einer so geringen Sache wie einem] Vogelnest erstreckt sich dein Erbarmen«, während die anderen lasen עַל כֵּן צִפּוֹר »Über das Vogelnest erstreckt sich dein Erbarmen«. Die Häresie dieser Formel wird auf verschiedene Weise erklärt: 1. Sein Erbarmen erstreckt sich nur auf das Vogelnest, nicht auch auf die anderen Geschöpfe (j 75c, 9); 2. Gott erbarmt sich des Vogelnestes, aber nicht meiner (b 25a; b Ber 33b); 3. Die Formel könnte zu der falschen Auffassung führen, alle Beschlüsse

j) *Über Redewendungen, die zu unterlassen sind*

9 Sagt einer: „Die Guten mögen dich segnen“¹, so ist dies Art der Häretiker². [Sagt er:] „Über das Vogelnest erstreckt sich dein Erbarmen“³ [oder] „Für das Gute werde dein Name gepriesen“⁴ [oder] „Dank! Dank!“⁵, so heiße man ihn schweigen. Umschreibt⁶ einer bei den Inzest-

Gottes seien Gnadenakte (ebenda). R. T. HERFORD (Christianity in Talmud and Midrash, London 1903, S. 202f.) sieht in dem Verbot, alle Beschlüsse Gottes als Gnadenakte hinzunehmen, eine Abwehr der paulinischen Antithesis von Gnade und Gesetz, während A. MARMORSTEIN (The Old Rabbinic Doctrine of God, London 1927, S. 205f.) der Ansicht ist, diese Formel gehe gegen den Epikuräismus, der die Gnade Gottes in Frage stellte.

IV 9 ⁴Die Häresie dieser Formel liegt darin, daß Gott nur für das Gute, nicht auch für das Übel gepriesen wird (b 25a). Der jüdischen Lehre zufolge muß der Mensch Gott für beides danken, für das Gute ebenso wie für das Böse (vgl. M Ber IX 5).

IV 9 ⁵Das Wort מודים ist Eingangswort der letzten Benediktion der Tefilla. Die Wiederholung des Wortes wird abgewiesen, weil der Eindruck entstehen könnte, es würden zwei Gottheiten angerufen (b 25a). Dieses Verbot bezieht sich jedoch nur auf die Rezitation des Gebetes in der Öffentlichkeit. Im privaten Gebet war es erlaubt, das Wort מודים zu wiederholen; man sah es als Verstärkung des Dankes an (j 75c, 18f.). BLAU (Altjüdisches Zauberwesen, S. 147) sieht den wahren Grund des Wiederholverbotes darin, daß der Anklang an magische Praktiken, zu denen die Wiederholung von Wörtern gehörte, die Rabbinen zur Abwehr veranlaßte.

IV 9 ⁶Im AT bedeutet כנה »betiteln, ein Epithet zulegen« (vgl. Jes 44 5; 45 4; Hi 32 21). Im Mischna-Hebräischen bezeichnet כינה »einen Ausdruck abändern«.

IV 9 ⁷Pl. von ערוה »Nacktheit, Blöße« (vgl. Hab 3 9). Im rabbinischen Hebräisch bezeichnet das Wort das Heiratsverbot zwischen Blutsverwandten oder mit einer Frau, die bereits verheiratet ist. Die vorliegende Mischna (vgl. M Ḥag II 1) bezieht sich auf Lev 18 und 20, wo die verbotenen Verwandtschaftsgrade durch das Wort עריות bezeichnet werden.

Die jüdischen Kommentatoren gehen in der Erklärung dieser Stelle verschiedene Wege. Nach Raschi (zu b 25a, ד"ה המכנה בעריות) bedeutet der Passus, daß einer die Worte ערות אביך ערות אמך symbolisch interpretiert und dadurch den Sinn der Torastelle, die sich auf den geschlechtlichen Umgang bezieht, verfälscht. Rabbenu Ḥanan'el (zu b 25a, ד"ה המכנה בעריות) dagegen meint, hier sei vom Toravorleser die

בְּעֵרִיּוֹת מִשְׁתַּקִּים אוֹתוֹ הָאוֹמֵר וּמִזְרָעָה לֹא תִתֵּן לְהַעֲבִיר לְמוֹלֶךְ מִן
זֶרַעַךְ לֹא תִתֵּן לְאַעֲבָדָא בְּאַרְמְיָהָא מִשְׁתַּקִּים אוֹתוֹ בְּנוֹיָפָה:

Rede, der statt **אבִּיךְ** und **אמך** das Pronominalsuffix der dritten Person gebraucht und **אבִּי** bzw. **אמו** sagt. Maimonides (Kommentar z. St.) und der 'Aruḳ (s. v. **כֵּן**) haben diese Ansicht übernommen.

Raschis Erklärung deckt sich mit der der babylonischen Gemara (25a), wo Rab Josef interpretiert: »[Er sagt:] Schande seines Vaters, Schande seiner Mutter«. Für Ḥanan'els Erklärung sprechen der allgemeine Gebrauch des Wortes **עֲרִיּוֹת**, die beiden Belegstellen aus Sifre zu Num 11 15 (in den üblichen Drucken stehen diese Stellen nicht, dagegen im Jalkuṭ z. St.), die Raschi in seiner Erklärung anführt, sowie der Gebrauch des Wortes **כֹּנֵה** in b Schebu 36a. In allen den genannten Fällen wird das Pronominalsuffix der ersten bzw. zweiten Person in das der dritten Person geändert. Aus b Schebu 36a ergibt sich weiter, daß man nur beim Toravortrag, nicht aber im Lehrhaus an dieser Änderung Anstoß nahm. Wie aber können Ḥanan'el und Maimonides diese Mischna entgegen der Gemara erklären?

Schon Ṭure eben zu b 24a (der übrigens nur Maimonides, nicht aber den 'Aruḳ kennt) bemerkt, daß man die Gemara nur im Sinne Raschis interpretieren könne. Auch Ḥatam Sofer zu Eb ha'ez 2, 18 (der Maimonides z. St. ignoriert und nur den 'Aruḳ zitiert) bemerkt: **וּצִרִיךְ עֲנִיין גִּדּוֹל**. Für die Erklärung Ḥanan'els und Maimonides' gibt es nur einen plausiblen Grund: Sie müssen eine andere Lesart vor sich gehabt haben. Und wirklich heißt es im Münchner Talmudkodex: **משום קלון אביו ואמו**. Das heißt aber, Rab Josef will erklären, was den Vorleser veranlaßt hat, das Pronominalsuffix zu ändern, d. h. **מכנה** zu sein. Er meint, es sei beleidigend, einem die Worte **עֲרוֹת אבִּיךְ עֲרוֹת אמך** ins Gesicht zu sagen, und sieht darin die Berechtigung, den Wortlaut zu ändern und in dritter Person **אביו ואמו** zu sagen. Die anderen Rabbinen wollten diesem Mißbrauch durch **משתקים אותו** steuern.

Auffällig ist jedoch, daß der 'Aruḳ s. v. **כֵּן** die genannte Erklärung bietet, während er s. v. **קֵלֵן** die Lesart **אמו ובקלון אביו** zitiert.

Nach der Raschi vorliegenden Lesart des Talmuds bezieht sich das Verbot auch auf die Änderung des Wortes **עֲרוֹת** in **אביו** oder **קלון** **קלון** (b 25a und j 75c, 28f.). A. BÜCHLER (Die Bedeutung von **עֲרִיּוֹת** in Chagiga III, 1 und Megilla IV, 10, in: MGWJ 38, 1894, S. 108—116 und 145—151) versucht nachzuweisen, daß sich das Wort **עֲרִיּוֹת** an den beiden genannten Stellen nicht auf Lev 18 und 20, sondern auf diejenigen Stellen der Bibel beziehe, an denen von Vergehen biblischer

[verboten]⁷, so heiße man ihn schweigen. Übersetzt⁸ einer [den Passus] ,Und von deiner Nachkommenschaft sollst du nicht hingeben, dem Moloch hinüberzuführen‘ [folgendermaßen]: Und von deiner Nachkommenschaft sollst du nicht hingeben, ins Heidentum⁹ hinüberzuführen¹⁰, so heiße man ihn mit einer Rüge¹¹ schweigen¹².

Personen gegen die in Lev 18 und 20 aufgestellten Eheverbote oder gegen die Sittlichkeit überhaupt berichtet wird. S. H. MARGULIES (Zur Erklärung zweier Mischnastellen, in: MGWJ 39, 1895, S. 63—79) widerlegt diese Ansicht unter Hinweis auf M Ḥag I 8 und spricht von esoterischer Behandlung des Themas עריית durch die Rabbinen.

IV 9 ⁸Lev 18 21. Die Schule R. Jischma'els folgt der Erklärung des Targum Jonathan z. St.: »Du sollst deinen Samen nicht im Verkehr mit einer heidnischen Frau gebrauchen, um Kinder für den Götzendienst zu zeugen« (b 25a; j Meg 75c, 28—30). Da dieser Vers in einer Reihe von Zusammenhängen steht, die ausnahmslos von verbotenen Heiraten handeln, ist die Interpretation, die ihn auf eine verbotene Verbindung bezieht, begründet. A. BÜCHLER (MGWJ 38, 1894, S. 145ff.) vermutet, daß die aramäische Version dieses Verses auf die Zeloten zurückgeht, die damit eine biblische Begründung für das Verbot intimer Beziehungen eines Juden mit einer Nichtjüdin hatten.

IV 9 ⁹Aus ארמאי, ארמיא, syr. armaja, gebildetes fem. Nomen.

IV 9 ¹⁰Inf. Af. von עבר (vgl. M I 4). Gewöhnlich gebraucht man das Pa'el. Das Af'el wurde wahrscheinlich unter dem Einfluß des Hebräischen Hif'il להעביר im Original gewählt.

IV 9 ¹¹Von נוף. Lehnwort aus dem Aramäischen. Das Targum gibt גער durch נוף wieder.

IV 9 ¹²Zu dieser Mischna vgl. noch Mai, MT הלכות תפלה 9, 4 und 7; Or ḥ 121, 2.

IV 10 ¹Gen 35 22. M. GINSBURGER (MGWJ 44, 1900, S. 1ff.) ist der Ansicht, die Übersetzung sei verboten, damit das Volk nicht meine, hier sei ein biblischer Präzedenzfall gegeben für die unter den Häretikern übliche Praxis der Weibergemeinschaften. Nach A. MARMORSTEIN (Religionsgeschichtliche Studien, Skotschau 1910, Heft 1, S. 76) richtet sich das Verbot der Übersetzung dieser und ähnlicher Stellen gegen die Tendenz der christlichen Gnostiker, den Charakter Rubens und anderer Gestalten der jüdischen Geschichte als schlecht hinzustellen. Die Tosefta (IV 35; vgl. b 25b) berichtet, R. Ḥanina ben Gamli'el (Tanna, 1./2. Jh. n. Chr.) habe Gen 35 in Kabul (sö. von Akko) coram publico vorgetragen: Als er zu Vers 22 kam, bat er den Dolmetscher, nur den zweiten Teil dieses Verses zu übersetzen.

מַעֲשֵׂה רְאוּבוֹן נִקְרָא וְלֹא מִתְרַגֵּם מַעֲשֵׂה תָמָר נִקְרָא וּמִתְרַגֵּם מַעֲשֵׂה
הָעֵגֶל רְאשׁוֹן נִקְרָא וּמִתְרַגֵּם וְהַשֵּׁנִי נִקְרָא וְלֹא מִתְרַגֵּם בְּרַבַּת פְּתִימִים
מַעֲשֵׂה דָוִד וְאַמְנוֹן לֹא נִקְרָא וְלֹא מִתְרַגֵּם אֵין מִפְּטִירִים בְּמִרְכָּבָה
ר' יְהוֹדָה מִתִּיר ר' אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר אֵין מִפְּטִירִין בְּחוּדָע אֶת יְרוּשָׁלַם:

IV 10 ²Gen 38 13-24.

IV 10 ³Ex 32 1-20.

IV 10 ⁴Ex 32 21-25. Aarons Antwort an Mose (Vers 24) mit ihrer mysteriösen Beschreibung wurde von den Häretikern als Zeugnis der Heiligkeit von Götzenbildern angesehen. Der Talmud (b 25b) nimmt diese Stelle als Anlaß zu der Mahnung: »Man soll vorsichtig in der Formulierung seiner Antworten sein«.

IV 10 ⁵Die Schwierigkeit dieser Stelle liegt darin, daß die Tora-Lesung eine empfindliche Lücke aufweist, wenn man den Priester-segen — Num 6 24ff. — ausläßt. Der Jeruschalmi (75c, 41) begründet die Auslassung damit, daß er erklärt, die einleitenden Worte in Vers 23 »So sollt ihr segnen« zeigten, daß der Priestersegen zur Segenshandlung und nicht für die Lesung gedacht sei. Aber es ist undenkbar, daß die Rabbinen angeordnet hätten, den Priestersegen in der Lesung auszulassen. Sehen wir die Varianten an, so fällt auf, daß tCJMNP und die Tosefta übereinstimmen, während AB und M die Version »der Priester-segen ... wird gelesen, aber nicht übersetzt« bieten. Dies stimmt überein mit einer im Jeruschalmi mitgeteilten Auffassung. Bei Annahme dieser Lesart entfällt die Schwierigkeit. Zum einen war der Priester-segen so bekannt, daß er einer Übersetzung überhaupt nicht bedurfte. Zum anderen bestand im Falle einer Übersetzung die Gefahr, daß die Priester entgegen dem ausdrücklichen Verbot (M Soṭ VII 2) den Segen auf Aramäisch sprechen konnten.

k) Über die Behandlung bestimmter Schriftabschnitte beim Vortrag

- 10 Der Bericht über Ruben¹ wird vorgelesen, aber nicht übersetzt. Der Bericht über Tamar² wird vorgelesen und übersetzt. Der erste Bericht vom [Goldenen] Kalb³ wird vorgelesen und übersetzt. Der zweite Bericht⁴ vom [Goldenen] Kalb wird vorgelesen, aber nicht übersetzt. Der Priestersegen⁵, der Bericht über David⁶ und Amnon⁷ werden weder vorgelesen⁸ noch übersetzt. Man wähle als Haftara nicht den »Wagen«[abschnitt⁹]. R. Jehuda jedoch erlaubt es. R. Eli'ezer¹⁰ meint: Man wähle ,Tue Jerusalem kund'¹¹ nicht als Haftara¹².

IV 10 ⁶II Sam 11 2-17.

IV 10 ⁷II Sam 13 1-9.

IV 10 ⁸S. Textkritischen Apparat und Anm. 5 dieser Mischna.

IV 10 ⁹מרכבה oder מעשה מרכבה bezeichnet in der rabbinischen Literatur die Spekulationen bezüglich des göttlichen Thronwagens, die auf Hes 1 und 10 gründen. Der Ausdruck bezeichnet hier die theosophisch-philosophische Darstellung jener Kapitel durch die jüdische Mystik im 1. und 2. Jahrhundert in Palästina. So sind z. B. Joḥanan ben Zakkai und seine Schüler als eifrige Anhänger dieser Mystik bekannt (Tos Ḥag II 1; b Ḥag 14b; j Ḥag 77a, 47—49). Das vorliegende Verbot bezieht sich auf Hes 1. Aus Tos IV 34 erhellt, daß die Erlaubnis des R. Jehuda unter den Gelehrten Anklang fand.

IV 10 ¹⁰Eli'ezer ben Hyrkanos, Tanna des 1./2. Jh.s n. Chr., Schüler des Joḥanan ben Zakkai. Die Halakā ist nicht nach R. Eli'ezer.

IV 10 ¹¹Hes 16. Das Verbot erging wegen der heftigen Anklage der Abtrünnigkeit des Volkes Israel, die in diesem Kapitel ausgesprochen wird (vgl. Tos IV 34).

IV 10 ¹²Zu dieser Mischna vgl. noch Mai, MT הלכות תפלה 12, 12; SeMaG, עשין 19.

TEXTKRITISCHER ANHANG

Dem Text des Traktates wurde die Mischnahandschrift KAUFMANN nach der Lichtdruckausgabe BEERS (Haag 1929) zugrunde gelegt: K (Italienische Quadratschrift, ca. 14. Jh.). Der Text dieses Kodex wurde ohne Änderungen abgedruckt, auch wenn sich durch den vorliegenden Konsonantenbestand notgedrungen Härten bei der Vokalisierung ergaben. Am Kodex selbst durch den Naḳdan oder Korrektoren vorgenommene Änderungen und Ergänzungen sind im Anhang als solche kenntlich gemacht. K¹-Naḳdan, K¹(r) heißt, der Naḳdan hat den ursprünglichen Text oder auch nur Buchstaben ausgemerzt und durch das Angegebene ersetzt. K²-Korrektor.

Für den textkritischen Apparat wurden folgende Handschriften und Drucke vollständig kollationiert:

1. Handschriften

1. Die Mischnahandschrift Cambridge (C; Codex Cambridge University Library Add. 470 II) nach der von W. H. LOWE unter dem irreführenden Titel: *The Mishna on which the Palestinian Talmud rests, Cambridge 1883*, besorgten Ausgabe. Nach S. M. SCHILLER-SZINESSY »Rabbinic Charakter, Greek Sephardic handwriting of the 14. Century«.

2. Die in der Biblioteca Palatina in Parma aufbewahrte Mischnahandschrift de Rossi 1, Nr. 138 (P) nach Photographien aus dem Besitz von Herrn Prof. D. Dr. K. H. Rengstorff. Italienische Quadratschrift, 12. Jh.

3. Die im Besitze der Bayerischen Staatsbibliothek in München befindliche Handschrift des babylonischen Talmud Cod. hebr. 95 (M) nach dem Original. Französische Quadratschrift, 1342.

4. Eine unvollständige Handschrift des babylonischen Talmud aus der Bayerischen Staatsbibliothek in München, Cod. hebr. 140 (M¹), nach dem Original. Deutsch-französische Quadratschrift, 15. Jh. Die Hs. enthält die Kapitel in der Reihenfolge der Mischna; Kapitel 4 fehlt.

5. t: Geniza-Fragment, Taylor-Schechter Coll., Cambridge: E¹ 69—70. Papier. Inhalt: I 4a bis Ende. Teilweise stark beschädigt.

6. i: Geniza-Fragment, Taylor-Schechter Coll., Cambridge: E² 59. Pergament. Inhalt: III 2—IV 2c. Beide Fragmente nach Photographien aus dem Besitz des Institutum Judaicum Delitzschianum, Münster.

2. Drucke

1. Die editio princeps der Mischna, Neapel 1492 (N)
2. Die editio princeps des Jeruschalmi, Venedig 1523/24 (J)
3. Die editio princeps des Babli, Venedig 1520—1524 (B)
4. Die editio princeps des Alfasi, Venedig 1521 (A)

Abkürzungen: + fügen hinzu
 > fehlt bei
 a. R. am Rande
 r radiert und dafür . . . eingesetzt

I 1a: מגילה: NM^1 — בשלושה: $ABCJMM^1NP$ — ובחמשה: $ABCJMM^1NP$ — יתר: $BCJK^1M^1NP$ —

I 1b: קוראים: $CBJMM^1NP$ המוקפין: $CBMM^1N$ כרכין: $ABCJMM^1NP$ קורין: $ABCJMM^1NP$ ושאין מוקפין חומה מימות יהושע: כפרים ועיירות גדולות — $ABCJMM^1NP$ מקדימין: $ABCJMM^1NP$ קורין: קוראים — C ועיירות — M — $ABCJMM^1NP$ —

I 2: קוראים — M בשבת + $ACMM^1N$ בשני: B — B כיצד חל להיות: $ABCJMM^1NP$ קורין ומוקפין C , ומקפות $BJNPK^1(r)$ והמוקפות — AMM^1 וברביעי: או ברביעי — A — $>$ חל להיות בשלישי וגו' וחל להיות בחמישי וגו' — $MM^1(r)$ הכנסה: הכניסה — $BCJMM^1NP$ מקדימין: מקדימים — CM כפרין: כפרים — $MM^1(r)$ — MM^1 ומוקפין: ומוקפות — K doppelt, einmal von K^1 gestrichen — גדולות: M^1 — בחמישי — C — $>$ חל להיות בחמישי וגו' — למחר $K^1(r)$, K^1 למחר — $a. R. M^1$ — חומה: מקדימים — AMM^1 בערב: ערב — MM^1 ומוקפין: ומוקפות — BM , בשבת + M — קורין: וקורין — AM ומוקפין, NP והמוקפות: ומוקפות — $BCJMM^1NP$ ומוקפות חומה קורין בו ביום חל להיות בשבת כפרים ועיירות — $BCJK^1NP$, $> AM$ — גדולות: $a. R.$ ומוקפין חומה קורין בו ביום חל להיות בשבת כפרים ועיירות גדולות: גדולות חל להיות — AMM^1 ומוקפין, C ומקפות: ומוקפות — B וקורין + מקדימין — M^1 באחד בשבת, C לאחר השבת, BMN אחר השבת: אחר שבת — J — $>$ אחר שבת וגו' קורין: קורים — P כניסה: הכניסה — $BCMM^1NP$ מקדימין: מקדימים — AM^1 — $ABCMM^1NP$ ומוקפין, $BCJK^1(r)N$ ומוקפות: והמוקפות —

I 3a: M — בו: $> A$ — היא — M איזהו A , אי זה: A — AO — K , $+ K^1$ — $> K$, $+ K^1$ — $ABJMM^1$ בטלנין, K בוטלנים: בטלנים —

I 3b: אבל זמן עצי — ABM^1P באלו, C (wohl Druckfehler) כאילו באילו — $3c$ NM , M^1 von anderer Hand ergänzt — $> A$ כהנים J והעש כהנים — $BCJMM^1NP$ מקדימין: מקדימים — $BCJMM^1NP$ מאחרין: מאחרים — $BCJMM^1NP$ מקדימין: מקדימים — P ואף על פי, $BJMM^1N$ אף על פי: מפני בספד: בהספד — $BCJMM^1NP$ מותרין: מותרים — $BCJMM^1NP$ מאחרין: מאחרים — AKP , M^1 ותענית: ובתענית — C (wohl Druckfehler) בספר —

I 3c: שניכנסים — N במקום: מקום — $BCJMM^1N$ אימתי: אמתי — C יהודה: יהודה — I $3c$: M ובחמישי: ובחמישי — CMM^1N בשני: בשני — N — $+ N$ — $BCJMM^1NP$ שניכנסין: שניכנסים — $BCJMM^1NP$ בשני: בשני — MM^1 — $>$ לא — N — $+ N$ — $BCJMM^1NP$ נכנסין: נכנסים — BMN — $+ A$ — אותה — BMN — $+ M$ ובחמישי, M^1 ובחמישי: בחמישי — MM^1 — $>$ —

I 4a: $ABJMM^1NP$ ונתעברה: נתעברה — AMM^1N המגילה: המגילה — B קרא: קראו — $ABCJMM^1NP$ קורין: קורים — $ACMM^1N$, B שני: שני —

I 4b: $AJMM^1$ מקרא, C קרית, t קריית: קריאת — M שני, ACM^1N השני: השני — I $4b$: AM^1 + N בלבד — AM^1 מגילה, tCP (Artikel übergeschrieben), tCP המגילה: מגילה —

I 5a: Mischna 5a bis Ende Kap. I fehlt bei A — אוכל¹: a. R. M¹ —

I 5b: tBMM¹N הכפורים: הכיפורים — M ואין: אין

CKNP שזה זדונו בידי אדם זה בהכרת

K¹ שזה זדונו בידי אדם זה זדונו בהכרת

B שזה זדונו בידי אדם זה בכרת

J שזה זדונו בידי אדם זה זדונו בהיכרת

M שזה זדונו בהכרת זה זדונו בידי אדם

M¹ שזה זדונו בידי אדם זה זדונו בכרת

I 6a: מחברו: מחבירו — BJMM¹NP הנאה, tC, הנייה: C מודר: המודר — M¹N, מאכל — M¹P הימנו: ממנו — BCJMM¹NP למודר: ולמודר — M לחבירו, + מ — M בלבד + נפש — CN בהם: בהן — M ומשתה +

I 6b: ונדבות עד סוף — BMM¹ חייב: חייבים — J מתו או נעבו + : שהכפרים: > C — חייבין: חייבים — JN אין: אינו — BMM¹P אינן: J מתו או נעבו + : ונדבות — > C — JN, חייב BMM¹P —

I 7a: BCJMM¹NP קרבן: קרבן — BCJMM¹NP שלש: שלש

I 7b: M¹ מסגר: מוסגר —

I 7c: Diese Mischna fehlt bei tCKJP bis auf תגלחת וציפורין tCKP und תגלחת טהר: טהור — K² hat a. R. nachgetragen. — J, was sie zu Mischna 7b ziehen. וציפורים B — BMM¹ וצפרים: וציפורים — B לטהר: לטהור —

I 8a: ניכתבים — BJMM¹NP לתפילין, A ותפלים, (ל + K(K¹ + תפילים: לתפילים — M¹ אין: אין — BCJMM¹NP ותפילין: ותפילים — BCJMN נכתבין, M¹ נכתבים — M¹ נכתבים אשורית: אין נכתבות אלא אשורית — M נכתבין: נכתבות

I 8b: MM¹ ספרים: בספרים — M שאר + : אף — > K, + K¹ a. R. — אומר: > K, + K¹ a. R. — P שיכתיבו, t שיכתבו: שיכתבו — M¹ הותרו, BJMP, היתירו: היתירו, M¹ בלשך יונית —

I 9a: BCJMM¹N המצות: המצות — M¹N בבגדים: בגדים —

I 9b: ועשירית: tBCMM¹N הכפורים: הכיפורים — J ששימש, MM¹ המשמש: משמש — C ועשרית

I 10b: ונידב קרב בבמה וכל שאינו — M¹ הנידר, N נדר: נידר — M שנידר: שהוא נידר — > M — t נידר: נידר — M¹ כל: וכל — N ונדב: ונידב — > C — לא נדר: נדב — M ונידב: ולא נדב — BJMM¹P נדב

I 11: קדשים — tP אולים: אוכלין — M¹ שבשילו: שבשילה — M¹ שילו: שילה — C קדשין: מקום + : בכל — BCJMM¹N שני: שני — > M — BCJ, קלין: קלים — C קדשין: כאן וכאן: וכאן — N ובירושלים: ובירושלם — tBCJMM¹NP הרואה: הראה — CMM¹, שילה — > M — CJM¹, נאכלין: נאכלים — t כן וכן, P וכן וכן, B, וכאן כאן, CMM¹, שילו: קדושת: וקדושת — BJMN היתר, התר — J אחרי: אחריה — M¹ שילו: התר — BJMN היתר: התר —

¹ S. auch StuUB Frankfurt/M., Ms. hebr. fol. 10, Bd. I, fol. 163^v; Alfasi zu Mo'ed, Anfang 14. Jh. in Deutschland geschrieben. Der Schreiber hat in der Vorlage הספר stehen. Er versteht es mit einem circellus masoreticus und vermerkt am Rande: ס"א העור.

t , קופנדרייה: קפנדריא — t עושים: עושין — t אין: ואין — $tABJMM^1N$ פירות: פרות
 $iAJMM^1$ והשמותי: והשימותי — i משם שנאמר, M משום: שנאמר — C קפנדריה
 $AM^1, > M, +$ בקדושתן: קדושתן — AC מקדשכם: מקדשיכם — tCP והשמותי
 שוממין: שוממים — i כשהן, $ABJMP$ כשהם, C כשהוא: כשהוא — A הן: הן
 $tABCJMM^1NP$, + עשבים: עשבים — M עריי: את מקדשי כדם — $tABCJMM^1NP$, +
 M — K רגשת: רגשת — $iABJMM^1NP$ עגמות: $(K^1 r)$ עגמות — M

III 4: קורין: קוראים — $tABJM^1$ אדר: שלאדר — $iACM^1N$ חדש: חדש
 $tABCJMM^1NP$ — $iABCJMM^1NP$ מקדימין: מקדימים — $tABCJMM^1NP$ השבת: שבת
 $tABCJMM^1NP$ — CP מפסיקין, $tABJMM^1$ ומפסיקין: ומפסיקים
 tC , האחרת: אחרת — P בשבת: לשבת — CM^1N בשניה: בשנייה — MM^1 הבאה
 ברבעית: ברביעית — i בשלשית: בשלישית — CM^1N בשניה: בשנייה — MM^1 הבאה
 בחמישית: בחמישית — $M^1, > AM$ ראש חדשים: + לכם — $iACJMM^1N$ החדש: החדש
 C — $BJMM^1N$ לכסדרן: לסדרן — $iABCJMM^1N$ חורין: חורים — M בחמישית
 $iACJMM^1N$ לראשי: לראשי — $iABJMM^1NP$ מפסיקין: מפסיקים — $tAJMM^1N$ לכל
 i לפורים, ולפורים: ולפורים — $tACJMM^1N$ לחנוכה: בחנוכה — t ראשי
 $tACMM^1$ ולמעמדות: ובמעמדות — AMM^1 ולתעניות, tCN לתעניות: בתעניות
 $tACMM^1$ הכפורים: הכפורים — $tACMM^1N$ וליום: ובוים — N ולמועדות

III 5: מועדות: t פרשת: בפרשת — $ABCJMM^1N$ קורין, tP קורים: קוראים
 שבעה: $tABJMM^1$ בעצרת: ובעצרת — B של תורת: שבתורת — ACM^1 המועדות
 t שנה: השנה — iCN ובראש: בראש — A תספ' לך: + שבעות — M^1 בשבעה
 JMM^1 — $>$ באחד לחדש: i ובחדש, K^1 ובחדש: $ABCMM^1NP$ בחדש: בחדש
 $tACMM^1N$ הכפורים: הכיפורים — iN ובוים: בוים — $tABCNP$ לחדש: לחדש
 קורין: קורים — $M^1, > J$ ראשון: הראשון — AM — $>$ טוב: iN ובוים: בוים
 ושאר: iM^1 המועדות: מועדות — $tABCJMM^1N$ בפרשת: פרשת — $iABCJMM^1NP$
 $tACJMM^1NP$ קורין: קוראים — M ימי: ימות — A — $>$ כל: ABN ובשאר
 t — $iABCJMM^1N$ בקרבנות: בקרבנות

III 6: ובראשי חדשיכם: בראשי חדשיכם — M^1 ביבוא, $tABCJMNP$ ויבוא: ויבוא
 $tABCJK^1MM^1NP$ — $iCNP$ ובמעמדות: במעמדות — $(N \text{ ist Druckfehler})$ חדשיכם
 קללות: A stellt um: iC — A ובתעניות: בתעניות — i במעשי, $ABCJK^1MM^1N$ במעשה: במעשה
 $a. R. M^1$ (in spanischer Kursive) — אחד: $a. R. M$ — M ואין: אין — וברכות
 ובחמישי: ובחמישי — N ובשני, $iACJMM^1$ בשני: בשני — $iABCJMM^1NP$ כולן: כולם
 CM , בחמישי: בחמישי — M^1 בשבת: בשבת — $iCJMM^1NP$ ובשבת: בשבת
 $tABCJMM^1NP$ קורין: קורים — BM עולה: עולה — P כסדרן: כסדרן
 $iCJP$ להן: להם — $im \text{ Text nachgetragen}$ M — A לחשבון: מן החשבון
 $CM^1, > AM$ — CM^1 וגי: אל בני ישראל — tC מצותן: מצותן — $a. R. M^1$ (vom Schreiber)
 tP , קורים: קורים — $a. R. M^1$ (vom Schreiber) — C , שהי: שהי
 M — M בזמנו: בזמנו — $a. R. M^1$ (in spanischer Kursive) — אותה: i , קוראין

IV 1a: קרא: קראה — t יושב, $ABJM$ וישוב: וישב — $iACM$ המגילה: המגילה
 M — M יצא: יצאו — t שניים: שנים

IV 1b: מקום, M ומקום שלא, tAJ שלא: שלא — $a. R. K, + K^1$ — $>$ ושלא לברך: ושלא
 N שנהגו שלא

IV 10: JP ומיתרגם: ומתרגם — M ויהודה + תמר — JP מיתרגם: מתרגם: BJK^1M עגל: העגל — JP ומיתרגם: ומתרגם — $ABCJK^1MNP$ הראשון: ראשון — BC והשני: והשני — N ושני: ושני — BC והשני: והשני — JP מיתרגם: מתרגם — t השני: השני — BC והשני: והשני — NP ניקראין: ניקראים — ABM > לא — M > דוד: $ABCJK^1NP$ ומעשה מיתרגמן, $ABCN$ מתרגמין: מתרגמים — (נקראין *geändert in*) t נקרא J ניקרין, ABN יהודה — $BJMN$ ור': ר' — $ABCJMNP$ מפטירין: מפטירים — J ואין: אין — JP N אלעזר, tC ליעזר: אליעזר — AJ ור': ר' — A אומר מתור: מתיר — t יודה — J את תעבותיה + ירושלם — (Druckfehler?)

REGISTER

1. Verzeichnis der im Traktat Megilla genannten Rabbinen

1. Zweite Generation der Tannaiten (etwa 90—130 n. Chr.)

R. Eli'ezer (b. Hyrkanos)	IV 10
---------------------------	-------
2. Dritte Generation der Tannaiten (etwa 130—160 n. Chr.)

R. Me'ir	II 3b, III 1. 2
R. Schim'on (II.) b. Gamli'el (II.)	I 8b
R. Jose (b. Halafta)	II 3b
R. Jehuda (b. Ela'i)	I 3c, II 4a, III 3, IV 6. 10
3. Die Gelehrten (חכמים) = die Mehrzahl der tannaitischen Gelehrten

	III 2
--	-------

2. Verzeichnis der im Traktat Megilla vorkommenden griechischen und lateinischen Fremdwörter

אונקלי, נוקלי	=	ἄγκλη »Ellbogen, Arm«	IV 8
אסטס	=	ἰσάτις »Färberwaid«	IV 7
בורסקי	=	βερσική »Gerberei«	III 2
במה	=	βωμός »Opferhöhe«	I 10a
דפתרא	=	διφθέρα »Tierhaut«	II 2c
סנדל	=	σάνδalon »Sandale«	IV 8
קומוס	=	κόμμι »Gummi«	II 2c
קלקנתוס	=	χάλκανθος »Schwefelschwarz?«	II 2c
קפנדריא	=	compendiaria (via) »Wegkürzung«	III 3

3. Verzeichnis der zitierten Bibelstellen

Genesis					
		28 3	22	12 1-20	98, 101
1 10	22	28 20-22	41, 60	12 16	37
4 26	121	35 22	133	12 21-23	104
10 12	54	37 3	129	13 1-3	104
14 20	60	37 11	77	13 1-10	51
14 23	51	38 13-24	134	13 9	129
17 10-14	76	38 25	16	13 11-16	51
19 15	78	46 23	73	13 16	129
21	105	50 3	30	13 17—15 26	104
21 1-34	105			15	9
21 11	91			16 36	87
			Exodus		
22	105	3 15	121	17 5-16	98
23 13	89	4 11	73	17 8-16	107
23 2	30	5 8	25	17 14	64

19—20	104	6 12-16	57	23 4-6	104
20 24-26	58	6 13	57	23 6-8	114
21 6	52	6 15	55	23 10-11	87
22 24-26	104	7 2	85, 87	23 11	83, 87
27 9	62	7 23-25	87	23 15	100
28 4-36	54	7 29-34	29	23 18-19	87
28 40-42	54	7 35-36	57	23 20	83
29 15-19	83	8	54	23 23-25	105
29 24	83	8 18-22	83	23 24	80, 105
29 27	84	9 22	118	23 26-32	123
30 11-16	98, 100	10 6	47	23 27-29	32
30 32	40	11 32	76	23 32	32, 38
30 36	64	13	46	23 33-35	106
32 1-20	134	13—14	45, 49, 50	23 35-36	114
32 11-14	108	13 4	47	23 40	80
32 21-25	134	13 11	46	23 44	97
34	104	13 24	47	24 5-8	88
34 1-3	104	13 45	46, 47	25 8	100
34 1-10	108	13 45-46	48	25 9	80
34 7	38	13 46	21, 49	25 27-29	93
35 3	36	14	49	25 29-31	18
		14 8	48, 76	25 30	18
		14 9	49	25 34	93
Leviticus		14 34-36	50	26	108, 109
1 4	82	15 1-15	44	26 11	97
1 5-11	85	15 3	44	26 31	97
1 15	84, 85	15 13	44, 76, 77	27 1-29	42, 121
2 2	84	15 14	44	27 12	122
2 5-6	57	15 25-27	45	27 30-31	61
2 8	84	15 25-30	78	27 32-33	60
3 1-5	29	16	56, 81, 105		
3 2-8-13	82, 85	16 1-34	123		
3 17	87	16 3-6-8	57	5 11-31	86
4	81	16 4	55	5 17	121
4 2	55	16 16	82	5 18	47
4 3	54, 55	16 21	38, 83	6 1-21	42
4 8-12	55	16 24	76	6 22	100
4 4	82, 83	16 29-31	32	6 24-26	118, 134
4 6-8	85	16 31	38	7 1	106
4 13	81	17 15	76	7 84	106
4 13-21	83	18	131, 132, 133	7 84—8 4	106
4 15	83	18 21	133	8 1-4	106
4 25	85	19 6	83	8 4	106
5 5	81	20	131, 132, 133	8 12	83
5 8	84, 85	20 4-5	41	9 1-3	104
6 2	87	21 10	47, 54	10 9	1
6 7-9	57	21 17-23	126	10 10	29, 80, 107
6 8	84	23	103	12 10-16	47

Numeri

13 19	17	14 22-29	29, 60	19 25	78
14 26-28	28	14 23-25	58	20 26	32
15 18	46	14 26	29, 61		
15 31	38, 39	15 19—16 9	104	I Samuel	
18 1-7	107	16 1	34	1 1—2 10	105
18 22	60	16 2. 6	58	1 3	59
18 26	61	16 8	104	1 11-13	41
18 27	60	16 9-11	104	7 6	32
19	98, 101	16 15-16	58	9 12	58
19 11-22	77	17 4. 9	68	9 13	116
19 12. 19	78	17 12	38	9 26	78
21 25	21	17 14-20	29	13 7-10	58
28—29	81, 103	17 15	30	14 14	32
28 1	100	17 18	104	15 2-4	98
28 1-8	99	18 4	60	15 8	101
28 11-15	107	21 1-9	86	20 18-34	107
28 26	34	21 8	36	21 5-6	114
29 1	80, 105	21 23	7	31 3	32
29 1-6	105	22 6-8	130		
29 7	32	23 12	76	II Samuel	
29 7-11	105	23 22	41	1 12	32
29 17-39	106	25 2	40	2 28	80
29 35	104	25 17-19	98, 100	3 31	30
29 35-39	106	26 11-12	82	3 35	32
30 2-12	42	26 12-15	29, 61, 82	11 2-17	135
30 3	42	26 13	82	12 16	32
		27 4	109	13 1-9	135
Deuteronomium		28	108, 109	13 18	129
1 1—6 3	29	28 1-69	29	20 13	68
1 28	17	28 58	121		
3 5	17, 18	30 11	16	I Könige	
4 25-40	108	31 10	97	4 4	58
5 28	111	31 12	29	6 15	121
6 4	117	32 7	20	6 29	61
6 4-9	29, 51, 52			8 2. 65	106
6 6	63	Josua		10 20	21
6 8	51, 129			12 32	106
6 9	52	2 6	96	21 9	5
9 1	17	8 32	104	21 27	32
11 13-21	29, 51, 52	18 1. 8	59		
11 20	52	18 24	21	II Könige	
12 2-4	58			4 23	107
12 9	59	Richter		7 3	48, 49
12 17	60	3 27	80	10 27	95
12 21	83	5	9	12 1-3	98
13 15	68	5 30	127	15 5	48
13 17	89	10 4	21	16 15	109
14 22	60	11 30-32	41	25 1. 3. 8	32

25 8-9	27	39 13	73	9 2	24
25 25	32	50 3	73	9 9	9
		51 19	37	9 18-25	16
I Chronik		55 12	89	9 19	6, 18
9 31	57	74 8	90	9 20	4
10 12	32	78 60	59	9 22	6, 33
22 1	21	81 4	80	9 23	4
27 25	21	83 2	73	9 27	6
28 8	68	90 10	39	9 28	1, 7, 20, 63, 64
		99 6	20	9 31	16, 24
II Chronik		105 20	34		
7 8	106	106 6	38	Jesaja	
20 3	32	109 1	73	19 10	96
26 21	48	113—118	79	20 2	125
30 22	29	114 1	65, 79	44 5	131
35 13	29	115 1-11	5, 80	45 4	131
35 25	30	116	5	45 7	130
		116 1-11	80	46 17	74
Esra		118 1-4. 25	80	52 3-5	123
2 33	19	118 27	29	56 10	73
3 5	107	119 45. 155	68	57 8	52
4 7	65	120—136	79	58 6	34
7 10	68	130 6	77	58 7	116
8 21	32	135—136	79	59 17	49
9 4	109	136	79, 80	66 23	100
		145—150	79		
Nehemia				Jeremia	
4 14	80	Kohelet	7 12		59
7 37	19	7 18	64	9 16	30
8 8	97	10 9	128	12 9	127
8 14. 18	106	13 3	122	14 12	32
9 1	32			16 5	93
10 35	26	Hohes Lied		18 14	74
10 39	61	7 12-13	21	31 1-20	105
11 34	19			36 6. 8. 14	16
13 15-16	22	Esther		36 6-8	5
13 31	26	1 1	64	36 18	64, 71
		1 20	10	39 1. ■	32
Hiob		2 5	73	39 8	90
11 14	68	3 1	73, 101	41 1-3	32
21 10	36	4 7	122	52 4. 6	32
24 15	77	4 16	21, 32, 90	52 12	32, 27
30 25	96	5 4	10		
32 21	131	5 13	10	Hesekiel	
		6 1	72	1	135
Psalmen		7 5	10	1 7	78
35 22	73	7 7	10	10	135
38 14	72	8 15	17	12 13	96

16	135	Zephanja	26 6	49
16 25	122	3 3	21 27 62	23
21 2	51			
23 48	36	Sacharja	Markus	
36 25-27	98	7 1-7	28 1 40-44	49
40 1	105	8 19	28, 32 5 25	45
45 18-20	98		7 1-13	42
45 25	106	Maleachi	7 32-35	73
46 3	107	2 3	29 15 42	23
		I Makkabäer	Lukas	
Daniel	4 59	106	4 16	97, 98, 111
9 2	50		4 16-18	124
9 5	38	II Makkabäer	4 17	112
		1 18	106 5 12-14	49
Hosea	15 36	6	7 11-13	19
2 13	107		7 14	30
8 9	93	Tobit	8 43	45
		1 7	60 11 42	60
Joel		Jubiläen	17 12	48, 49
1 14	5, 32	21 12-14	27 18 12	33
2 12	32	32 10-14	60 23 54	23
2 15	5			
		XII Patriarchen	Johannes	
Amos	Levi 9 12	27	7 22	76
5 16	30		9 1	126
8 5	99, 107	Matthäus	10 22	106
9 3	121	4 20	45 19 42	23
		6 5	129	
Obadja	8 1-3	86	Apostelgeschichte	
1 10	37	8 2-4	49 6 3-5	26
		9 23	31 8 1	23, 33
Micha	12 1-3	36	9 43	94
7 16	73	15 1-11	42 10 6, 32	94
		18 20	26 13 15	97, 112
Habakuk	23 5	52	15 21	97
3 9	131	23 23	60 23 21	42

4. Verzeichnis der erklärten Termini und Wortformen

III 4 ⁹	החודש	III 1 ⁴	בית הכנסת	I 5a ²	אוכל נפש
I 5b ⁴	הכרת	III 2 ⁷	בית המים	I 6b ³	אחריות
II 5 ³	הלל	I 10a ¹	במה	I 3c ²	אמתי
I 6a ¹	הנאה	IV 3a ⁸	ברכת אבלים	IV 9 ¹⁰	אעברא
I 3b ⁷	הספד	IV 3a ⁹	ברכת חתנים	IV 9 ⁹	ארמיותא
IV 1c ²	הפטרה	II 2c ¹⁰	דיו	II 1c ²	אשורית
II 5 ^{14/15}	הקטרה	II 2b ²	דרש	II 5 ⁷	אשם
II 5 ⁷	ודוי	II 5 ¹³	הגשה	I 9a ²	בגדי כהונה
II 5 ⁸	ודוי המעשר	II 5 ¹⁸	הזיית	I 3a ²	בטלן

IV 6b ¹	פוחח	I 3b ¹⁰	מותר	I 7a ¹	זב, זבה, זיבה
IV 3a ²	פורס	II 4b ³	מז	I 5b ²	זדון
IV 1d ¹	פוחח	I 8a ³	מזוזה	III 4 ⁷	זכור
I 1a ⁵	פחות	III 1 ⁷	מטפחות	IV 3a ¹¹	זמן
I 11 ⁵	פנים	II 4b ¹	מילה	III 5 ¹⁰	חג
IV 8b ⁴	פס	IV 8b ⁵	מינות	I 3b ⁵	חגיגה
IV 4a ¹	פסוק	II 5 ¹⁶	מליקה	IV 1d ¹	חותם
III 4 ⁸	פרה	III 6 ¹⁰	מנחה	II 5 ⁷	חטאת
I 7b ⁵	פרימה	Einl. I	מסכת מגילה	Einl. V 3	חיים
I 7b ⁴	פריעה	IV 3a ⁷	מעמד ומושב	IV 8b ⁷	חיצון
IV 3a ²	פרס	III 6 ⁵	מעמדות	I 2 ²	חל
I 7b ²	צרעת	IV 10 ⁹	מעשה מרכבה	III 6 ^{1/2}	חנוכה
I 3b ⁶	קהל	I 11 ³	מעשר מן המעשר	III 2 ⁹	חצר
IV 7 ²	קוצה	I 11 ³	מעשר עני	II 4a ²	חרש
I 1b ⁴	קוראים	I 11 ³	מעשר ראשון	II 4b ²	טבילה
I 1b ⁴	קורין	I 11 ³	מעשר שני	II 5 ¹	יום
II 4a ⁴	קטן	IV 1c ²	מפטיר	I 1b ⁷	יום הכניסה
I 11 ⁷	קלע	III 3 ²	מפשיל	I 5b ¹	יום הכפורים
II 5 ¹⁴	קמיצה	III 3 ³	מצודה	IV 2c ³	יום טוב
IV 3b ¹	קרקע	I 7b ²⁻⁷	מצורע	I 8b ³	יונית
I 7a ²	ראיה	III 2 ⁴	מרחץ	I 1a ⁵	יותר
III 5 ⁶	ראש השנה	IV 10 ⁹	מרכבה	I 1b ²	ימות
I 11 ⁴	רואה	I 6b ²	נדבה	II 1a ²	יצא
III 1 ²	רחוב	I 6a ²	נדר	I 9a ³	כהן מרובה
III 2 ⁴	רחיצה	IV 9 ¹¹	נויפה	I 9a ¹	כהן משוח
I 2 ⁸	רשות הרבים	II 2c ⁶	נייר	I 9b ¹	כהן משמש
III 4 ⁵	שבת	Einl. V 3	נסים	I 9b ²	כהן שעבר
II 4a ³	שוטה	I 1a ²	נקראת	I 2 ¹	כיצד
III 3 ⁴	שוטח	IV 3a ⁴	נשא את כפיו	II 2b ⁵	כיוון
II 4b ⁴	שומרת	II 2a ²	נתנמנם	IV 9 ⁶	כנוה
II 5 ⁴	שופר	I 4a ²	נתעבריה	I 1b ⁷	כניסה
II 5 ¹¹	שחיטה	II 5 ²⁰	סוטה	I 1b ⁵	כפר
IV 3a ¹⁰	שם	II 2c ³	סיקרא	I 1b ¹	כרך
I 11 ³ , II 5 ⁸	שנת המעשר	IV 8b ³	סכנה	I 5b ⁴	כרת
I 7c ³	תגלחת	II 2c ²	סם	II 2b ¹	כתב
IV 4a ²	תורגמן	II 5 ¹⁰	סמיכה	II 1a ²	לא יצא
III 1 ⁶	תיבה	III 1 ⁹	ספר תורה	II 5 ¹	לולב
III 2 ¹	תנאי, תניי	I 8a ¹ , III 1 ⁸	ספר, ספרים	II 1a ¹	למפרע
II 5 ¹²	תנופה	II 2a ¹	סרוג	II 1c ¹	לעז
II 4b ⁵	תנץ	II 6a ²	עומר	II 2b ³	מגיה
I 3b ⁸	תענית	I 1b ⁶	עיריות	Einl. I	מגילה
I 8a ²	תפלין	I 1b ⁶	עיר	Einl. V 3	מגילה (ברכה)
II 1b ³	תרגום	II 3b ³	עצי כהנים	IV 4b ¹	מדלג
I 11 ³	תרומה	III 5 ⁴	עצרת	I 6a ²	מודר
II 5 ¹²	תרומה	I 2 ⁷	ערב	I 7b ³	מוחלט
I 3b ⁴	תשעה באב	IV 9 ⁷	ערויות	I 7b ¹	מוסגר
		I 9b ⁴	עשירית האפה	II 5 ⁶	מוסף
		IV 7 ²	פואה	I 1b ¹	מיקף

VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN UND UMSCHRIFTEN

1. Bibel mit Apokryphen und Pseudepigraphen

Gen	Genesis	Bar	Baruch
Ex	Exodus	Mak	Makkabäer
Lev	Leviticus	StEst	Stücke zu Esther
Num	Numeri	Sus	Susanna
Dtn	Deuteronomium	Bl	Bel zu Babel
Jos	Josua	Dr	Drache zu Babel
Ri	Richter	Ges	Gesang der drei Männer im Feuerofen
Sam	Samuelis	As	Gebet Asarjas
Kön	Könige	Man	Gebet Manasses
Chron	Chronik	Jub	Jubiläen
Esr	Esra	PsSal	Psalmen Salomos
Neh	Nehemia	Sib	Sibyllinen
Jes	Jesaja	Hen	Henoch
Jer	Jeremia	HMos	Himmelfahrt Mosis
Hes	Hesekiel	IVEsr	IV Esra
Dan	Daniel	ApBar	Apokalypse Baruch
Hos	Hosea	XIIPatr	Testamente der 12 Patriarchen
Jo	Joel	Od	Oden Salomos
Am	Amos	Mat	Matthäus
Ob	Obadja	Marc	Markus
Jon	Jona	Luc	Lukas
Mi	Micha	Joh	Johannes
Nah	Nahum	Apg	Apostelgeschichte
Hab	Habakuk	Röm	Römer
Zeph	Zephanja	Kor	Korinther
Hag	Haggai	Gal	Galater
Sach	Sacharja	Phil	Philipper
Mal	Maleachi	Eph	Epheser
Ps	Psalmen	Kol	Kolosser
Prov	Sprüche	Thes	Thessalonicher
Hi	Hiob	Tim	Timotheus
HL	Hohes Lied	Tit	Titus
Ru	Ruth	Phm	Philemon
Klagl	Klagelieder	Hebr	Hebräer
Koh	Kohelet	Jak	Jakobus
Est	Esther	Petr	Petrus
Jud	Judith	Jud	Judas
WSal	Weisheit Salomos	Apc	Offenbarung Johannes
Tob	Tobit		

2. Die Traktate der Mischna

1. Seder

Ber	Berakot
Pea	Pea
Dem	Demmai
Kil	Kilajim
Schebi	Schebiit
Ter	Terumot
Maas	Maaserot (Tos: Maaser)
Maas sch	Maaser scheni
Ḥal	Ḥalla
Orl	Orla
Bik	Bikkurim

2. Seder

Schab	Schabbat
Erub	Erubin
Pes	Pesachim
Scheḡ	Scheḡalim
Jom	Joma
Suk	Sukka
Beṣ	Beša
R hasch	Rosch haschana
Taan	Taanit
Meg	Megilla
M ḡaṭ	Moed ḡatan
Ḥag	Ḥagiga

3. Seder

Jeb	Jebamot
Ket	Ketubot
Ned	Nedarim
Naz	Nazir
Giṭ	Giṭṭin
Soṭ	Sota
Ḳid	Ḳidduschin

4. Seder

B ḡam	Baba ḡamma
B meṣ	Baba meša
B bat	Baba batra
Sanh	Sanhedrin
Makk	Makkot
Schebu	Schebuot
Edu	Edujjot
Ab zara	Aboda zara
Ab	Abot
Hor	Horajot

5. Seder

Zeb	Zebachim
Men	Menachot
Ḥul	Ḥullin
Bek	Bekorot
Ar	Arakin
Tem	Temura
Ker	Keritot
Meil	Meila
Tam	Tamid
Midd	Middot
Ḳin	Ḳinnim

6. Seder

Kel	Kelim
Ohal	Ohalot
Neg	Negaim
Par	Para
Ṭoh	Ṭoharot
Miḡ	Miḡwaot
Nid	Nidda
Maksch	Makschirin
Zab	Zabim
Ṭeb j	Ṭebul jom
Jad	Jadajim
Uḡṣ	Uḡšin

3. Sonstiges

M	Mischna	Ṭur	Arba'a turim	} Schulḥan 'aruk
Tos	Tosefta	Or ḥ	Oraḥ ḥajjim	
Bar	Baraita	Jo de'a	Jore de'a	
j	jerusalemische Gemara	Eb ha'ez	Eḇen ha'ez̄er	
b	babylonische Gemara	Ḥ misch	Ḥoschen mischpat	
r	Midrasch rabba	SeMaG	Sefer mišwot gadol	
Mek	Mekilta	Meg Taan	Megillat Taanit	
Mai	Maimonides	Tanḥ	Tanḥuma	
Mai, MT	Maimonides, Mischne Tora			

LITERATURVERZEICHNIS

- BACHER = W. BACHER, Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur, II Bde., Leipzig 1905.
- BANETH = E. BANETH, Mischnajot Ordnung Moed, Berlin 1927.
- BAUER-LEANDER = H. BAUER und P. LEANDER, Historische Grammatik der hebräischen Sprache, Halle 1922.
- BLAU = L. BLAU, Das altjüdische Zauberwesen, Straßburg 1898.
—, Studien zum althebräischen Buchwesen und zur biblischen Literaturgeschichte (= Jahresbericht der Landesrabbinerschule in Budapest) 1902
—, Zur Einleitung in die Heilige Schrift, Budapest 1894.
- BROCKELMANN = C. BROCKELMANN, Vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen, Bd. I, Berlin 1908.
—, Lexicon Syriacum, Halle 1928².
- DALMAN = G. DALMAN, Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch, Göttingen 1938³.
- EJ = Encyclopaedia Judaica I—X, Berlin 1928—1934.
- ELBOGEN = I. ELBOGEN, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, Hildesheim 1960.
- HAMMELBURG = S. HAMMELBURG, De Misjna, Deel II — Seder Mo'ed, Amsterdam 1939.
- HUCA = Hebrew Union College Annual.
- JASTROW = M. JASTROW, Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature, New York 1926.
- JE = The Jewish Encyclopedia I—XII, New York und London 1891—1896.
- JL = Jüdisches Lexikon I—V, Berlin 1927—1930.
- JQR = Jewish Quarterly Review.
- KRAUSS = S. KRAUSS, Synagogale Altertümer, Wien 1922.
—, Talmudische Archäologie I—III, Leipzig 1910—1912.
- LEVY = J. LEVY, Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, 4 Bde., 1876—1889.
- LÖW = L. Löw, Beiträge zur jüdischen Alterthumskunde. Band 1. Graphische Requisiten und Erzeugnisse bei den Juden, Leipzig 1870 (= Schriften des Instituts zur Förderung der israelitischen Literatur, Jhg. 15. 16).
- MGWJ = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums.
- RABBINOWITZ = J. RABBINOWITZ, Mishnah Megilla, Oxford 1931.
- REJ = Revue des Études Juives.
- SCHÜRER = E. SCHÜRER, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3 Bde., Leipzig 1901—1909⁴.

STRACK	= H. L. STRACK, Einleitung in Talmud und Midrasch, München 1921 ⁵ .
TE	= Encyclopedia Talmudit (hebr.), Jerusalem 1951 ff.
ZAW	= Zeitschrift für atliche Wissenschaft.
ZNW	= Zeitschrift für ntliche Wissenschaft.

Hebräische Literatur

חיים אלבק, מבוא למשנה, ירושלים – תל-אביב תשי"ט	Albeck
רב אלפס חלק ראשון מסדר מועד ... עם פירוש רבינו נסים ותשובות דר' זרחיה הלוי (גירונדי) ופירוש ר' ישעיה אהרון ... ויניציאה (על ידי אלויזי בראגדין) שי"ב	Alfasi
אברהם אלמליח, מלון חדש ושלם עברי – צרפתי, ה' כרכים, תל-אביב תשי"ח	Almaliah
נתן בן יחיאל, ספר הערוך, ויניציאה רצ"א	'Aruk
מקראות גדולות עם פירושים, תל-אביב תשכ"ג	Bibel
ילקוט שמעוני, סלונקי רע"א-רע"ו	Jałkut
אליעזר בן יהודה, מלון הלשון העברית הישנה והחדשה, ט"ז כרכים, ירושלים – ניו-יורק 1911–1959	b. Jehuda, Eli'ezer
יוסף קארו, שולחן ערוך, י"א כרכים, ירושלים תשי"ר-תשט"ז	Karo
ח. י. קאסאווסקי, אוצר לשון המשנה, ב' כרכים, פראנקפורט ד"מ תרפ"ז	Konkordanzen
—, אוצר לשון התוספתא, ז' כרכים, ירושלים תשכ"א	
ישראל יצחק בהרמ"ז חסידה, אוצר מאמרי הלכה, ג' כרכים, ירושלים תשי"ט	
אליהו בן אשר הלוי, ספר התשבי, איוני 1591	Levita
ב. מ. לוין, אוצר הגאונים, כרך חמישי, ירושלים תרצ"ג	Lewin
משה בן מיימון, משנה תורה הוא היד החזקה, פייביא רל"ה	Mai, MT
מדרש רבה, ירושלים תשכ"א	Midrasch
מדרש תנחומא, ירושלים תשכ"ב	
משניות ... עם כל המפרשים שנדפסו בו עד כה ... ניו-יורק תשי"ג	Mischna
משה צבי סגל, דקדוק לשון המשנה, תל-אביב תרצ"ו	Segal
משה מקוצי, ספר מצות גדול, ויניציאה רפ"ב	SeMaG
תלמוד בבלי עם כל המפרשים כאשר נדפס מקדם ... ווילנא (על ידי רום) תרפ"א-תרפ"ב (דפוס-אופסט. נדפס בירושלם תשי"ח)	Talmud
תלמוד ירושלמי עם כל המפרשים ... וילנא תרע"ח	
תלמוד ירושלמי על פי הוצאת קראטאשין תרכ"ז (דפוס-אופסט. נדפס בירושלים תש"כ)	
תוספתא על פי כתבי יד ערפורט וויען ... הוציא לאור מ. ש. צוקערמאנדל, פאזעוואלק תרמ"א	Tosefta

PATRISTISCHE TEXTE UND STUDIEN

Im Auftrag der Patristischen Kommission
der Akademien der Wissenschaften zu Göttingen, Heidelberg, München
und der Akademie der Wissenschaften und der Literatur zu Mainz

herausgegeben von K. ALAND und W. SCHNEEMELCHER
Groß-Oktav. Ganzleinen

I. Eine Antilogie des Eutheros von Tyana

Herausgegeben von M. TETZ
XLVI, 90 Seiten. 1964. DM 36,—

II. Das Evangelium nach Philippos

Herausgegeben und übersetzt von W. C. TILL
VI, 96 Seiten. 1963. DM 36,—

III. Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin

Quellenuntersuchungen zu seinen Schriften
De Spiritu Sancto
Von H. DEHNHARD
VIII, 100 Seiten. 1964. DM 28,—

IV. Die 50 geistlichen Homilien des Makarios

Herausgegeben und erläutert
von
H. DÖRRIES, E. KLOSTERMANN†, M. KROEGER
LXVIII, 341 Seiten. 1964. DM 72,—

V. Studien zur Epistula Apostolorum

Von M. HORNSCHUH
VIII, 136 Seiten. 1965. DM 38,—

VI. Das kirchenslavische Evangelium des Thomas

Von AURELIO DE SANTOS OTERO
VIII, 193 Seiten. 1967. DM 42,—

VII. Die Schriften des Johannes von Damaskos

Band 1. Die philosophischen Schriften
Von P. BONIFATIUS KOTTER
In Vorbereitung

RYKLE BORGER

Handbuch der Keilschriftliteratur

2 Bände. Groß-Oktav.

I. Repertorium der sumerischen und akkadischen Texte

X, 672 Seiten. 1967. Ganzleinen DM 48,—

WILHELM BACHER

Die Agada der Tannaiten

I. Von Hillel bis Akiba

Von 30 vor bis 135 nach der gewöhnlichen Zeitrechnung

2., verbesserte und vermehrte Auflage

Groß-Oktav. X, 496 Seiten. 1903

Nachdruck 1965. Ganzleinen DM 72,—

II. Von Akibas Tod bis zum Abschluß der Mischna

135—220 nach der gewöhnlichen Zeitrechnung

Groß-Oktav. VIII, 578 Seiten. 1890

Nachdruck 1966. Ganzleinen DM 78,—

JOHANNES HEMPEL

Die althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben

Quart. 203 Seiten mit Abbildungen und Tafeln. 1934

Nachdruck 1968. Ganzleinen DM 36,—

(Mit Genehmigung des Athenaion-Verlages)

FB-3957-1
5-11

Walter de Gruyter & Co · Berlin 30

119149

BM
497
1912
v.2
pt.10

Mishnah
Die Mischna

119149

DATE DUE	BORROWER'S NAME

Mishnah

Die Mischna...v.2
pt.10

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA



PRINTED IN U.S.A.

STUDIA JUDAICA

FORSCHUNGEN ZUR WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS

Herausgegeben von ERNST LUDWIG EHRLICH, Basel. — Groß-Oktav

In dieser Reihe erscheinen Werke aus Geschichte und Wissenschaft des Judentums. Bekannte Fachleute haben den Ertrag langjähriger Forschungsarbeit vorgelegt, um dazu beizutragen, ein Bild vom Judentum zu zeichnen, wie es sich aus dessen Quellen ergibt. Das Anliegen dieser Reihe ist es, den Leser in den Stand zu setzen, das Phänomen des Judentums in seiner Jahrtausende umfassenden Geschichte verstehen zu lernen, damit er sein Wissen nicht mehr aus sekundären Quellen zu schöpfen braucht. Auf diese Weise dient die STUDIA JUDAICA-Reihe echter Wissenschaft, wobei die kritische Befragung der Quellen, die Voraussetzung jeder Forschung, selbstverständlich ist.

PAUL WINTER

On the Trial of Jesus

X, 216 Seiten. 1961. Ganzleinen DM 22,— (Band I)

MICHAEL AVI-YONAH

Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud

In den Tagen von Rom und Byzanz

XVI, 290 Seiten. 1962. Ganzleinen DM 38,— (Band II)

GERSHOM SCHOLEM

Ursprung und Anfänge der Kabbala

X, 434 Seiten. 1962. Ganzleinen DM 48,— (Band III)

ABRAHAM SCHALIT

König Herodes

Der Mann und sein Werk

2 Bände. Mit 8 Tafeln und 4 Landkarten. Etwa 880 Seiten. 1968
Im Druck (Band IV)

CHANOCH ALBECK

Einführung in die Mischna

Etwa 432 Seiten. 1968
Im Druck (Band VI)

Walter de Gruyter & Co · Berlin 30